Scheeben

Die Mysterien des Christenthums.

Die

Mysterien des Christenthums.

Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang

dargestellt von

Dr. Matth. Jos. Scheeben,
vormals Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln.

Zweite Auflage,

besorgt durch

Dr. Ludwig Küpper,
Gymnasial-Oberlehrer und Religionslehrer a. D.

Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1898.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae die 24. Febr. 1898.

† **Fridericus Justus Knecht,** Vic. Cap.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort zur ersten Auflage.

Vorliegende Schrift steht in enger Verbindung mit einer Reihe von Artikeln, welche ich vor mehreren Jahren über „die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums“ im „Katholik“ veröffentlicht habe. Die wohlwollende Aufnahme, welche diesen Artikeln trotz ihrer sehr mangelhaften, skizzenmäßigen Form zu theil geworden ist, erkannte ich als eine Aufforderung, die in denselben ausgesprochenen Ideen weiter zu verfolgen und die Skizze zu einem möglichst reichen und lebensvollen Bilde auszugestalten. Nach ununterbrochenen mehrjährigen Studien glaubte ich das Werk nun so weit gefördert zu haben, daß ich es vorläufig abschließen und dem theologischen Publikum vorlegen dürfte. Zwar fühle ich selbst, daß ihm auch jetzt noch sehr vieles zu derjenigen Vollendung fehlt, welche der Größe des Gegenstandes würdig wäre; ich unterschätze keineswegs die gewaltigen Schwierigkeiten, welche eben die Größe des Gegenstandes mit sich bringt. Aber ich dachte auch wieder, der durch die Veröffentlichung einzuleitende Ideenaustausch werde die Schwierigkeiten leichter überwinden helfen, als dies durch langjährige Privatarbeit geschehen könnte.

Die Leser der genannten Artikel werden bald bemerken, daß hier keine bloße Ueberarbeitung, sondern eine wesentliche Umgestaltung und Erweiterung derselben vorliegt. Nicht bloß habe ich auf die Form der Darstellung einen größern Fleiß verwandt, sondern auch den Gesichtskreis weiter auszudehnen sowie den reichen Schatz der patristischen und scholastischen Theologie an den wichtigsten Stellen zu verwerthen gestrebt. Die Schrift ist dadurch an Umfang über das Dreifache gewachsen; aber wenn man bedenkt, daß hier fast die ganze Dogmatik in ihren höhern und schwierigern Partien behandelt werden mußte, dürfte man die Ueberschreitung der für eine wissenschaftliche Monographie gewöhnlich gesteckten Grenzen wohl gerechtfertigt finden, und auch in denjenigen Leserkreisen nicht vor der Größe des Umfanges zurückschrecken, welche sich mit eingehendern Specialforschungen nicht leicht befassen.

In der That habe ich auch meine Leser nicht bloß unter den Fachtheologen, sondern in allen denjenigen Kreisen gesucht, welche Sinn und Interesse für einen tiefern Einblick in die hehren Mysterien unseres heiligen Glaubens besitzen. Seit Jahren ist die speculative Theologie durch mannigfache unglückliche, aber auch im Princip verfehlte Versuche dieser Art bei einem großen Theile der theologisch Gebildeten in Mißcredit gekommen; man sieht in ihr nichts als schwierige, abstracte, unsichere, unfruchtbare, wenn nicht gefährliche Geistesspeculationen.

Aber ich hege die festeste Ueberzeugung, daß gerade diese Theologie von der größten Bedeutung sei für die wahre und höchste Bildung des Geistes und Herzens, daß sich an der Hand der großen Lehrer der Kirche bis auf die höchsten Höhen der göttlichen Wahrheit hinreichend sichere Pfade bahnen lassen müßten, welche nicht nur von einigen privilegirten Geistern, sondern von jedem, der mit einer etwas gründlichen Geistesbildung ernsten Muth und Energie verbindet, ohne allzu große Schwierigkeit betreten werden könnten. Die Erfahrungen, welche ich mit meiner Schrift: „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" gemacht habe, konnten mich in dieser Ueberzeugung nur bestärken. Vorliegende Schrift ist nun zwar nicht so populär gehalten wie die erwähnte, wie sie auch unmittelbar nicht so sehr erbauliche als rein wissenschaftliche Zwecke verfolgt. Indes habe ich mich doch auch hier bemüht, die Darstellung so einfach und klar als möglich zu halten, und gebe mich der Hoffnung hin, daß auch der nicht philosophisch durchgebildete Leser ohne allzu große Anstrengung mir werde folgen können. Aus Furcht, durch die Kürze dunkel zu werden, oder wenigstens meine Gedanken nicht nachdrücklich genug auszusprechen, bin ich vielleicht zuweilen in den entgegengesetzten Fehler einer zu großen Breite gefallen, den aber der nachsichtige Leser gütig verzeihen wird.

Da es mir vorzugsweise um die speculative Erfassung und Durchdringung der Dogmen zu thun war, habe ich in der Regel nur solche Väterstellen angezogen, welche geeignet schienen, entweder über die speculative Seite des Dogmas größeres Licht zu verbreiten, oder den von mir ausgeführten Ideen den treffendsten Ausdruck zu verleihen. Daher hielt ich es auch nicht für nothwendig, die griechischen Väter im Urtexte anzuführen, der ohnehin für den größten Theil des theologischen Publikums schwer verständlich ist; ich gab sie im Texte in deutscher, in den Noten in der lateinischen Uebersetzung, wobei ich jedoch die in den Väterausgaben beigegebene oft verbessern mußte.

Von den Vätern habe ich neben dem hl. Augustinus am meisten den hl. Cyrill von Alexandrien benutzt. Von den Theologen haben mir außer

dem hl. Thomas besonders Petavius und Thomassin den reichsten Stoff geliefert. Aber auch die Leistungen unserer neuern deutschen Theologie wurden gewissenhaft berücksichtigt. Von Polemik mit lebenden Theologen und Philosophen habe ich mich hingegen soviel als möglich ferngehalten.

Ich hoffe daher, trotz der scharf prononcirten Richtung, die ich in meinen Ausführungen verfolge, mir nicht den Vorwurf schroffer und überspannter Einseitigkeit zuzuziehen, wie ich auch nicht fürchte, daß man in dieser Schrift eine jedem Fortschritte entsagende Repristination der alten Scholastik finden werde. Eher müßte ich fürchten, hie und da allzu kühn neue Wege betreten zu haben; doch habe ich mich stets bemüht, mich selbst und den Leser über das Verhältniß des neuen Weges zu den alten genau zu orientiren.

So lege ich denn heute, am Tage des seraphischen hl. Franciscus, meine mühevolle Arbeit auf den Altar des „Herrn der Wissenschaften" und des „Vaters der Lichter", damit sie, von seinem Segen begleitet, zu seiner Ehre soviel als möglich beitrage und nicht nur die Erkenntniß seiner Mysterien, sondern auch die Liebe und Ehrfurcht gegen dieselben befördern helfe.

Köln, am Feste des hl. Franz von Assisi 1865.

Der Verfasser.

Vorbemerkungen zur zweiten Auflage.

Der Herausgeber der vorliegenden zweiten Auflage von Scheebens Mysterien des Christenthums hat sich dieser Aufgabe nicht nur aus dem Grunde mit Freuden unterzogen, weil es sich um ein Werk seines hochverehrten Lehrers handelt, sondern auch und ganz besonders deshalb, weil dieses Werk an sich durch seinen innern Werth auf eine möglichst weite Verbreitung gegründeten Anspruch hat. Der verewigte Verfasser hat in seinen „Mysterien" eine ziemlich erschöpfende und correcte, speculative Darstellung der specifisch theologischen Dogmen geliefert.

Dem Herausgeber eines Werkes sind in Bezug auf sachliche Veränderungen insofern die Hände gebunden, als er in dieser Hinsicht sich nichts erlauben darf, was den Intentionen des Verfassers nicht entspräche. Letztere konnten nun im vorliegenden Falle sowohl aus der später erschienenen Dogmatik des Verfassers, soweit dieselbe reicht, als auch aus dem Handexemplar desselben ermittelt werden, in welches er zahlreiche Bemerkungen eingetragen hatte. Es zeigte sich aber bald, daß Scheeben dem einmal von ihm eingenommenen Standpunkte in den verschiedenen speculativen Fragen mit Entschiedenheit treu geblieben war. Sonach bedurfte es keiner eingreifenden, sachlichen Veränderungen; es konnten nur kleinere Weglassungen und Zusätze, hauptsächlich in den Noten, nach Angabe des Verfassers angebracht werden. Dennoch aber ist das Werk, wie ein Vergleich mit der ersten Auflage ergibt, Seite um Seite durchgearbeitet worden, um die Gedanken des Verfassers kürzer und zugleich deutlicher hervortreten zu lassen. Derselbe schlägt in der theologischen Speculation nicht selten eigene Wege ein, und gerade hierin zeigt sich seine natürliche speculative Anlage, die aber durch gründliches Studium der Väter und Theologen eine sicherstellende Schulung erfahren hat. Selbstredend braucht man in solchen Fragen ihm nur so weit zu folgen, wie seine Gründe reichen. Zur Orientirung des Lesers wollen wir namentlich auf einen Punkt hier etwas näher eingehen.

Der Verfasser bezeichnet die Rechtfertigung durchweg als eine Mittheilung der göttlichen Natur an das Geschöpf und demgemäß ihre Wirkung als eine Theilnahme an der göttlichen Natur von seiten des Geschöpfes; er spricht demnach von einer vergöttlichenden Gnade, von einer Vergöttlichung der Creatur u. s. w. Wo bei diesen Ausdrücken mildernde Zusätze vorkommen, wie z. B. „eine Art von, eine gewisse" u. dgl., da rühren diese in den meisten Fällen nicht vom Verfasser, sondern vom Herausgeber her. Es läßt sich nun nicht läugnen, daß derartige Bezeichnungen uns befremdlich vorkommen, und wir fragen daher, was der Verfasser eigentlich mit denselben besagen wolle. Vor allem ist eine wesenhafte Mittheilung der göttlichen Natur, wie sie nur innerhalb der Gottheit stattfinden kann, hier ausgeschlossen. Darüber läßt der Verfasser keinen Zweifel, da er die Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade der wesenhaften Mittheilung derselben in der Trinität gegenüberstellt. „Die übernatürliche Mittheilung der göttlichen Natur, von der wir reden, findet in dreifacher Weise nach absteigender Stufenfolge statt: erstens durch substantiale und totale Wesensmittheilung in der Trinität, zweitens durch hypostatische Union in der Menschwerdung des Sohnes, drittens durch Participation in der Gnade und Glorie der vernünftigen Wesen" (S. 654). Selbst bei der hypostatischen Union ist also ein wesenhafter Uebergang des Göttlichen in das Menschliche hinein ausgeschlossen: „Obgleich die hypostatische Union eine Verschmelzung der Gottheit mit der Menschheit zu einer Natur wesentlich ausschließt, so participirt doch kraft derselben die Menschheit Christi an der Natur der Gottheit auf dem Wege der Gnade. Die Gott angehörende Menschheit Christi muß auch ihrer Beschaffenheit nach vergöttlicht werden" (S. 287). Bei der hypostatischen Union, und um so mehr noch bei der Rechtfertigung handelt es sich demnach nur um eine durch die Gnade zu bewirkende Vergöttlichung der Menschheit ihrer Beschaffenheit nach. Wie diese nicht wesenhafte Vergöttlichung zu denken sei, darüber spricht der Verfasser sich ebenfalls mit der wünschenswerthesten Klarheit aus: „Durch die Gnade war der erste Mensch vergöttlicht, aber nicht Gott, nicht vergottet, um so zu reden. . . . Der Mensch, Träger und Inhaber der menschlichen Natur, wurde nicht ein anderer, sondern blieb derselbe, als er auch Inhaber und Träger der Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade wurde. Er . . . gewann dadurch nur einen neuen Besitz, eine neue Beschaffenheit, durch die er in das Bild Gottes umgestaltet, Gott auf übernatürliche Weise ähnlich gemacht wurde und infolge dieser Aehnlichkeit auch in die innigste Verbindung und Vereinigung mit seinem gött-

lichen Ideal treten mußte" (S. 281). „Unsere Seele nimmt durch die Gnade eine höhere Natur an, indem sie ihrer Beschaffenheit, ihren Kräften und ihrer Thätigkeit nach in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet und nach der Lehre der Väter in einem gewissen wahren und hohen Sinne vergöttlicht wird" (S. 446). Es sind dies die beiden Stellen in dem vorliegenden Werke, in denen sich der Autor am eingehendsten über die Idee ausspricht, die er mit der Vergöttlichung der Seele durch die Gnade der Rechtfertigung verbindet. Danach handelt es sich, wie der Leser leicht einsehen kann, um nichts anderes als um das, was wir gewöhnlich die übernatürliche Gottähnlichkeit der gerechtfertigten Seele und die darauf beruhende übernatürliche Verbindung derselben mit Gott zu nennen pflegen. Dasselbe ergibt sich aber auch noch aus vielen andern, mehr gelegentlichen Aeußerungen des Verfassers. „Die begnadigte Seele ist ihrem göttlichen Ideal auf übernatürliche Weise ähnlich gemacht (S. 128), es ist ihr der Abglanz der göttlichen Natur mitgetheilt und das übernatürliche Ebenbild Gottes eingeprägt (S. 143); sie ist der Beschaffenheit und Gesinnung nach auf übernatürliche Weise Gott gleichförmig gemacht und trägt so ein Abbild der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens in sich (S. 155); sie ist mit einem Bilde der göttlichen Natur überkleidet (S. 282), ist verklärt und in das übernatürliche Bild Gottes umgestaltet (S. 455); ihr Leben ist dem der Gottheit homogen, also göttlich (S. 466) oder gottförmig (S. 467); sie besitzt eine Aehnlichkeit mit der Beschaffenheit der göttlichen Natur in Christus (S. 523); sie ist mit Gott so innig vereinigt, als wenn sie selbst göttlicher Natur wäre (S. 585); es ist dies eine wunderbare Vergöttlichung oder Verähnlichung mit Gott" (ebd. Note 1).

Suchen wir nun genauer zu ermitteln, wie der Verfasser sich diese übernatürliche Aehnlichkeit und Verbindung der Seele mit Gott vorstellt. Die Herbeiführung derselben geschieht ausschließlich durch Gott. „Nichts Geschaffenes kann aus sich die Theilnahme an der göttlichen Natur, welche in der Gnade enthalten ist, bewirken; das kann nur Gott allein" (S. 409). Dieselbe wird gewöhnlich durch Appropriation der dritten göttlichen Person besonders zugeschrieben. Das Mittel aber, wodurch jene Verähnlichung mit Gott sich vollzieht, ist die heiligmachende Gnade, die der Autor als gratia creata von dem Heiligen Geist, der gratia increata, scharf unterscheidet. „Daß die der Seele inhärirende Gnade und Liebe hinreiche, den Menschen zum Adoptivkinde Gottes zu machen, kann niemand läugnen" (S. 155). Dieselbe führt aber zu diesem Zwecke nicht etwa bloß ein neues

moralisches Verhältniß des Menschen zu Gott oder eine rein äußere juridische Verbindung desselben mit Gott herbei (S. 446), sondern, wie sie selbst etwas durchaus Reales und der Seele Inhärirendes ist, so theilt sie auch derselben eine neue reale Beschaffenheit mit, die ihr physisch inhärirt (S. 145. 503. 547). Hierbei folgt nun der Autor der Ansicht der meisten Theologen, die außer der Verklärung der Seelenkräfte auch noch eine Verklärung und Erhebung der Seelensubstanz durch die Gnade annehmen und gerade hieran die Würde der Kindschaft Gottes knüpfen (S. 524). Die Wirkung der Eingießung der heiligmachenden Gnade, d. i. eben jene der Seele ihrer Substanz und ihren Kräften nach mitgetheilte übernatürliche Beschaffenheit, umfaßt, wie der Autor an vielen Stellen ausführt, zunächst die schon erwähnte göttliche Würde oder Würde der Kinder Gottes, die, wie gesagt, in der Erhebung und Veredlung der Seelensubstanz durch die Gnade wurzelt, sodann göttliche oder gottähnliche Heiligkeit, göttliches oder gottförmiges Leben und — im Jenseits — Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit. Sehen wir von letzterem ab, so fragt sich nur noch, was unter der göttlichen Heiligkeit und dem göttlichen Leben zu verstehen sei. Diese beiden Bezeichnungen sind in sachlicher Hinsicht gleichbedeutend; die göttliche Heiligkeit ist nichts anderes als die Entfaltung des göttlichen Lebens. Gott senkt in der heiligmachenden Gnade den Keim eines nicht bloß menschlich guten, sondern göttlich heiligen Lebens in die Creatur hinein (S. 425). Dadurch vollzieht sich in derselben eine Transformation und Verklärung des natürlichen sittlich-guten Lebens (S. 351), und das Resultat dieses Veredlungsprocesses ist eben das übernatürlich gute oder göttliche Leben, welches die Heiligkeit als Blüthe aus sich hervorgehen läßt (S. 199). Von der Heiligkeit selbst aber sagt der Autor, sie sei „als reale Beschaffenheit der Seele die übernatürliche Reinheit und Güte, durch welche die Seele ein Abbild von der Heiligkeit der göttlichen Natur wird" (S. 154). Demnach bezieht sich also die Verähnlichung der Seele mit Gott hinsichtlich ihrer Kräfte und Thätigkeiten auf die moralischen oder communicabeln Eigenschaften Gottes, die in dem Begriff der Heiligkeit zusammengefaßt sind.

Was nun die übernatürliche Verbindung zwischen Gott und dem gerechtfertigten Menschen angeht, so begnügt der Autor sich nicht mit jener moralischen Verbindung, welche durch die gegenseitige Liebe zu stande kommt, sondern er lehrt auch eine objective, reale Verbindung durch die Gnade selbst (S. 146 u. a. O.). Gott kommt in der Eingießung der heiligmachenden Gnade und durch dieselbe wie ein Siegel (im activen Sinne = das Siegelnde) der Seele nahe und prägt ihr den Abdruck der göttlichen

Natur, das Siegel des Heiligen Geistes, das übernatürliche Ebenbild Gottes ein (S. 162. 227. 556). Während aber sonst das Siegelnde nach vollzogener Siegelung von dem Abdruck entfernt werden kann, ist hier die Verbindung eine bleibende, solange die Gnade in der Seele ist. Daher wohnt der seiner Natur nach allgegenwärtige Gott in der begnadigten Seele auf eine besondere Weise, d. h. er ist zu ihr eine besondere Beziehung eingegangen und entfaltet in ihr eine besondere Thätigkeit, ähnlich „wie die Seele im Körper wohnt, aber nur, insofern die Seele dem Leibe von ihrem Leben mittheilt, nicht insofern sie ein Wesen mit ihm bildet" (S. 280. 281). „Diese Gegenwart des göttlichen Wesens in der Seele und die durch die Gnade vollzogene reale Verbindung der letztern mit Gott, worauf jene (Gegenwart) beruht, bewirken, daß wir Gott genießen nicht als einen außer uns liegenden, uns nicht angehörenden Gegenstand, sondern als einen solchen, der wahrhaft und wirklich in uns und unser eigen ist; als solchen erfassen und umarmen wir ihn wirklich durch unsere Erkenntniß und Liebe" (S. 146). Im Himmel sodann steigert sich durch die unmittelbare, innere Anschauung Gottes dieses Erfassen und Umarmen desselben bis zum höchsten Genusse (S. 128. 584 ff.).

Nunmehr können wir von dem Proceß der Rechtfertigung nach Ansicht des Verfassers uns ein deutliches Bild entwerfen. Seinen Ausgang nimmt derselbe aus dem ewigen Schoße der Gottheit. Er entspringt dem Rathschluß der göttlichen Liebe, den innergöttlichen, trinitarischen Proceß durch Nachbildung auch nach außen hin fortzusetzen und die vernünftige Creatur, soweit sie dessen fähig ist, an der göttlichen Würde, Heiligkeit und Seligkeit theilnehmen zu lassen. Zu diesem Zwecke tritt Gott durch die Gnade, diesen „unbegreiflichen Ausfluß der göttlichen Allmacht" (S. 178), der Creatur nahe, erhebt, verklärt und adelt sie in ihrem Wesen, ihren Kräften und Lebensäußerungen (S. 182), und zwar in der formellen Absicht, die Creatur an Würde und Heiligkeit der Gottheit möglichst ähnlich zu machen und aufs innigste mit sich zu verbinden. So ist es zu verstehen, wenn wir wiederholt lesen, daß aus dem Schoße der Gottheit heraus die Gott eigenthümliche Heiligkeit und Herrlichkeit und das ihm eigene Leben sich über die Creatur ausbreite und in sie ergieße (S. 127 u. a. a. O.), daß die Creatur der göttlichen Natur theilhaftig und vergöttlicht werde.

Es erübrigt jetzt noch die doppelte Frage, erstens, ob und inwiefern der Gebrauch solcher Ausdrücke berechtigt sei, und zweitens, welche Gründe der Autor gehabt habe, gerade diese Ausdrücke immer wieder anzuwenden. Von vornherein ist festzuhalten, daß die fraglichen Ausdrücke sich nicht

dazu eignen, als termini technici zur Bezeichnung der Rechtfertigung und ihrer Wirkungen gebraucht zu werden, weil sie eben nicht in dem nächstliegenden, sondern nur in einem näher zu erklärenden Sinne verstanden werden dürfen. Als ständiger Bezeichnung für die Wirkung der heiligmachenden Gnade müssen wir uns immerhin des Ausdruckes „Uebernatürliche Gottähnlichkeit und übernatürliche Verbindung mit Gott" bedienen. Darum sind aber jene andern Ausdrücke doch nicht schlechthin unberechtigt, was schon daraus folgt, daß der Verfasser, wie aus den Belegstellen ersichtlich ist, mit ihrem Gebrauche nur der Ausdrucksweise besonders der griechischen Väter, und zwar vor allen des hl. Cyrillus von Alexandrien, sich angeschlossen hat. Es kommt vielmehr auch diesen Ausdrücken eine relative Berechtigung zu. Die vernünftigen Geschöpfe sind schon ihrer Natur nach Gott ähnlich, und selbst mit Bezug hierauf wird mitunter gesagt, daß sie ihr Sein durch Theilnahme am göttlichen Sein haben. Um aber pantheistische Mißdeutung auszuschließen, fügen die Theologen immer hinzu, jene Theilnahme bedeute eine Mittheilung nicht des Wesens, sondern nur der Aehnlichkeit Gottes (*S. Thom.*, Summ. I, 6, 4). Unserem Autor erscheint diese natürliche Gottähnlichkeit nicht hinreichend, um auf Grund derselben von einer Vergöttlichung der Creatur zu reden, und zwar deshalb nicht, weil dieselbe keine specifische Aehnlichkeit mit Gott ist, weil sich in ihr Gott nicht mittheilt nach der Eigenthümlichkeit seiner über alles Geschaffene unendlich erhabenen Natur (S. 178. 654). Jedoch besitzt die vernünftige Creatur und sie allein in ihrer natürlichen Gottähnlichkeit die Empfänglichkeit für die Aufnahme der höhern, durch die Gnade vermittelten Gottähnlichkeit (S. 580). So ist auch eine Glaskugel der Form nach schon der Sonne ähnlich. Darum wird aber doch niemand sie mit der Sonne in Vergleich stellen. Nun besitzt aber die Kugel darüber hinaus auch noch die Eigenschaft, daß, wenn die Sonne sie bescheint, sie dann deren Licht zurückwirft und selbst in sonnenähnlichem Glanze strahlt. Man könnte sich nun ja damit begnügen, zu sagen, die Kugel sei jetzt in noch höherem Maße der Sonne ähnlich geworden; aber jedermann fühlt, daß dieses eine sehr schwache Ausdrucksweise wäre. Man wird sagen, die Kugel sei in das Licht der Sonne eingetaucht, sie strahle in dem der Sonne eigenthümlichen Glanze, sie sei ein Abbild der Sonne, ja selbst eine andere Sonne geworden. So auch hier. Wenn von Gott eine Action ausgeht, welche ausdrücklich und einzig und allein den Zweck verfolgt, das Geschöpf mit einer noch viel höhern und specifischen Gottähnlichkeit zu überkleiden, sodaß es nicht mehr bloß als Geistwesen Gott dem unendlichen

Geiste, sondern nunmehr Gott als Gott, d. i. als dem Inhaber der höchsten Majestät, Heiligkeit und Seligkeit, also im Glanze der Gottheit ähnlich ist, so müssen wir doch wohl gestehen, daß der Ausdruck „übernatürliche Gottähnlichkeit" dieses neue Verhältniß nicht nach seiner ganzen Tiefe und seinem ganzen reichen Inhalt widerspiegelt. Es ist ja nur ein negativer Ausdruck, der bloß besagt, daß diese neue Gottähnlichkeit über die natürliche hinausgehe. Wenn wir nun aber nach völlig adäquaten, positiven Bezeichnungen für dieses in seiner Art einzige und geheimnißvolle Verhältniß suchen, so versagt sofort die Sprache, und wir müssen dann nothgedrungen zu solchen Wörtern greifen, wie unser Autor sie gebraucht. Es kommt also auch diesen Bezeichnungen eine relative Berechtigung zu, und sie dürfen deshalb nicht beanstandet werden, wofern nur aus dem Zusammenhange und namentlich aus dem Wechsel mit andern Ausdrücken sich ergibt, wie sie verstanden werden sollen. Wir gewinnen durch dieselben eine ahnungsvolle Erkenntniß von der Größe der Gnade, die dem Menschen zugewandt ist, und werden mit Ehrfurcht vor dem Geheimniß der Rechtfertigung erfüllt (vgl. Scheeben, Dogmatik II, § 158, Nr. 593 ff., bes. Nr. 665 u. 800 ff.). Unser Autor hatte zudem noch einen besondern Grund, sich jener Ausdrücke zu bedienen. Seine Erörterungen in dem vorliegenden Werke richten ihre Spitze fortwährend gegen rationalisirende Richtungen auf dem Gebiete der Theologie, welche, wie von dem Uebernatürlichen überhaupt, so auch von der Rechtfertigungsgnade eine zu dürftige Vorstellung haben. Danach bestände die christliche Gerechtigkeit nur in einer natürlichen, sittlich guten Disposition, verbunden mit dem darauf ruhenden Wohlgefallen Gottes, und die göttliche Adoptivkindschaft wäre weiter nichts als ein rein äußeres, juridisches Verhältniß des Menschen zu Gott. Gegenüber einer solchen Unterschätzung der Gnade mochte der Autor wohl glauben, nicht hoch und erhaben genug davon reden zu können (vgl. a. a. O. Nr. 651—653).

Mit dem bis jetzt behandelten Gegenstande hängt noch eine andere, dem Verfasser eigenthümliche Ansicht zusammen. Im Anschluß an mehrere Theologen ist er der Meinung, daß der Heilige Geist, und zwar er allein, auf eine ganz besondere Weise in der begnadigten Seele als in seinem Tempel wohne und derselben dadurch noch eine höhere Heiligkeit verleihe (S. 151 ff.). Der Verfasser hält fest, daß alle drei göttlichen Personen vermöge ihrer Allgegenwart in der Seele wohnen, ferner, daß alle drei Personen durch die heiligmachende Gnade die oben beschriebene reale Verbindung mit der Seele eingehen. Wenn er nun, um der in diesem

Punkte sehr starken und constanten Ausdrucksweise der Heiligen Schrift gerecht zu werden, darüber hinaus doch noch eine besondere Gegenwart des Heiligen Geistes in der begnadigten Seele annimmt, so bleibt nichts anderes übrig, als daß wir hierbei, wie der Autor sagt, an einen rein moralischen Besitz von seiten des Heiligen Geistes oder an ein bloß juridisches Verhältniß denken, wodurch der gerechtfertigte Mensch dem ihm innewohnenden Heiligen Geiste in besonderer Weise als dessen Tempel angehört. Die Möglichkeit eines solchen, auf die dritte Person beschränkten Verhältnisses kann vielleicht zugegeben werden, da ja juridische Beziehungen nicht auf dem Wege durch die Natur, sondern direct die Person tangiren. Die durch diese Einwohnung des Heiligen Geistes der Seele verliehene höhere Heiligkeit sodann ist nicht gedacht als eine heilige Beschaffenheit; diese wird ausschließlich durch die Formalursache der Rechtfertigung, die heiligmachende Gnade, mitgetheilt; es ist vielmehr eine höhere Weihe oder Würde, und *nur* insofern könnte dann der Heilige Geist neben und über der heiligmachenden Gnade auch als Formalursache der Rechtfertigung angesehen werden (vgl. a. a. O. § 169 und Bd. III, Vorrede S. VIII. Jedoch tritt an erstgenannter Stelle der Gedanke, daß es sich bei der fraglichen Einwohnung Gottes um die dritte Person allein handle, nicht so deutlich hervor, wie in den „Mysterien").

Wir glaubten, diese Erörterungen hier vorausschicken zu müssen, damit der Leser von vornherein mit der Ausdrucksweise des Verfassers und mit dem Sinne der von ihm gebrauchten Bezeichnungen vertraut gemacht werde. Möchten denn die „Mysterien des Christenthums" auch in dieser neuen Auflage recht viele Leser in das innerste Heiligthum der Glaubenslehre hineinführen und sie mit dankbarer Liebe gegen Gott und mit Hochachtung vor der Begnadigung, Würde und Bestimmung des Christen erfüllen!

Wiesbaden, den 6. Januar 1898.

Der Herausgeber.

Inhalt.

Erstes Hauptstück.

Das Mysterium des Christenthums im allgemeinen.

Zweites Hauptstück.

Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit.

A. Das Dunkel des Mysteriums.

B. Die Lichtseite des Mysteriums; systematische Entwicklung desselben auf der Basis des Glaubens.

Seite

Drittes Hauptstück.

Das Mysterium Gottes in der ursprünglichen Schöpfung.

Viertes Hauptstück.

Das Mysterium der Sünde im allgemeinen und der Erbsünde insbesondere.

Fünftes Hauptstück.

Das Mysterium des Gottmenschen und seiner Oekonomie.

A. Der Gottmensch.

I. Der übernatürliche Inhalt des Mysteriums und seine Unbegreiflichkeit.

Seite

Sechstes Hauptstück.
Das Mysterium der Eucharistie.

Siebentes Hauptstück.
Das Mysterium der Kirche und ihrer Sacramente.

Achtes Hauptstück.
Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung.

Erstes Hauptstück.

Das Mysterium des Christenthums im allgemeinen.

Spiritus autem loquitur mysteria (1 Cor. 14, 2).

§ 1. Interesse des Gegenstandes.

Das Christenthum trat in die Welt als eine Religion voll von Geheimnissen. Dieser geheimnißvolle Charakter des Christenthums, der sich schon in seinen Grundwahrheiten deutlich genug kundgab, war den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Aergerniß; und da das Christenthum ihn in der Folge nie aufgab und auch nicht aufgeben konnte, ohne sein Wesen zu verläugnen, so blieb es fortan immer eine Thorheit und ein Aergerniß für alle diejenigen, die, wie die Heiden, mit ungeweihtem Auge, oder, wie die Juden, mit unbeschnittenem Herzen ihm entgegenkamen; mit bitterem Hohne verspotteten sie sein geheimnißvolles Wesen als Finsterniß, Aberglauben, Schwärmerei und Wahnwitz.

Nachdem das Mysterium des Christenthums sich nichtsdestoweniger Bahn gebrochen und sich im Glauben der Völker festgesetzt hatte, stieß es auf andere, minder feindselige Gegner. Viele Geister nämlich, zu edel, um die hohe und wohlthätige Kraft des Christenthums zu verachten, oder zu ehrfurchtsvoll gegen den Glauben ihrer Kindheit, um sich hochmüthig von ihm abzuwenden, aber doch auch nicht demüthig genug, um sich mit kindlichem Sinne ihm hinzugeben, wollten den Schleier von dem Heiligthume des Christenthums lüften und das Geheimniß aufheben, um den Kern der Wahrheit ganz aus seiner dunkeln Hülle zu befreien und ans Licht zu bringen.

Selbst Freunde, ja eifrige Vertheidiger des Christenthums konnten sich nicht immer einer gewissen Scheu vor dem Dunkel seiner Geheimnisse erwehren. Um den Glauben an die christlichen Wahrheiten zu stützen und zu vertheidigen, wollten sie ihn in Vernunftwissenschaft auflösen, die Glaubenslehren durch Vernunftgründe beweisen und sie so zustutzen, daß

des Dunkeln, Unbegreiflichen und Unergründlichen wenig mehr übrig bliebe. Sie dachten nicht daran, daß sie durch ein solches Verfahren den schönsten Edelstein aus der Krone des Christenthums herausrissen.

Je größer, je erhabener und göttlicher das Christenthum ist, um so unergründlicher und geheimnißvoller muß nothwendig sein Inhalt sein. Wenn seine Lehre des eingeborenen Sohnes Gottes würdig ist, wenn der Sohn Gottes selbst aus dem Schoße seines Vaters herabgestiegen ist, um uns in dieselbe einzuführen, können wir da etwas anderes erwarten als die Enthüllung der tiefsten Geheimnisse, die im Schoße Gottes beschlossen liegen, etwas anderes als Aufschlüsse über eine höhere, unsichtbare Welt, über göttliche und himmlische Dinge, die „kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, und die in keines Menschen Sinn aufsteigen konnten"? Und wenn Gott uns seinen eigenen Geist gesandt hat, „um uns in alle Wahrheit einzuführen, den Geist seiner Wahrheit, der in seinem Innern wohnt und allda die Tiefen der Gottheit ergründet": konnte und sollte dieser Geist uns nichts Neues, Großes und Wunderbares offenbaren, konnte und sollte er uns keine erhabenen Geheimnisse lehren?

Weit entfernt also, daß man das Christenthum wegen seiner Geheimnisse verwerfen oder mit verdächtigem Auge ansehen sollte, muß man vielmehr in eben diesen Geheimnissen seine göttliche Erhabenheit erkennen; so wesentlich sind ihm seine Geheimnisse, daß es, als Offenbarung durch den Sohn Gottes und den Heiligen Geist, einen innern Widerspruch an der Stirne tragen und sich selbst brandmarken würde, wenn es keine Geheimnisse vorbrächte. Es wäre eine schlechte Empfehlung für die Gottheit seines Urhebers, wenn er uns nur solche Dinge lehrte, die wir allenfalls auch durch einen Menschen lernen oder durch uns selbst hätten erkennen können und die wir ganz zu begreifen vermöchten.

Ich füge hinzu: Auch der Inhalt des Christenthums würde uns nicht so anregen und begeistern, er würde nicht mit solcher Liebe und Freude von uns aufgenommen werden, wenn er keine Geheimnisse enthielte. Es ist nicht die Stimme der Natur, nicht der innerste Drang unseres Herzens, nicht die Sehnsucht nach Licht und Wahrheit: es ist vielmehr die Anmaßung eines frevelhaften, übermüthigen Stolzes, was manche Menschen vor den christlichen Geheimnissen wie vor unheimlichen Gespenstern zurückschrecken läßt. Wenn das Herz nach Wahrheit dürstet, wenn die Erkenntniß der Wahrheit seine reinste Wonne, sein höchstes Glück ist: so übt gerade das Erhabene, Wunderbare und Unerfaßliche einen ganz besondern Reiz auf dasselbe aus. Eine Wahrheit, die leicht gefunden und schnell

begriffen wird, kann weder entzücken noch fesseln. Um uns zu entzücken und zu fesseln, muß sie uns durch ihre Neuheit überraschen und durch ihre Großartigkeit überwältigen; durch ihren Reichthum und ihre Tiefe muß sie dem forschenden Auge immer neue Herrlichkeiten, immer tiefere Abgründe darbieten. Wie wenig erquicken und erfreuen uns jene Wissenschaften, deren Gegenstand, bald erschöpft, nichts für unsere Bewunderung übrig läßt; wie sehr aber diejenigen, in denen jeder Blick neue Wunder ahnen läßt, wo jede Seite des Gegenstandes neue und größere Herrlichkeiten verbirgt!

Der größte Reiz in der Erkenntniß ist gerade das Staunen, die Verwunderung und Bewunderung. Je weniger wir von einer Sache kannten, namentlich aber je weniger wir aus uns von ihr zu erkennen hoffen durften, je mehr wir uns über ihr Dasein verwundern, desto glücklicher schätzen wir uns, wenn sie uns bekannt wird. Je erhabener der Gegenstand ist, je mehr uns seine Schönheit und Größe überwältigt, je mehr wir an ihm zu bewundern haben, desto mehr erfreut uns auch der kleinste Blick, den wir auf ihn heften dürfen. Kurz, die Wahrheit reizt uns desto mehr, je verborgener sie ist, je geheimnißvoller sie uns entgegentritt. Muß uns also nicht auch das Christenthum gerade deshalb besonders werth und theuer sein, weil es Geheimnisse mit sich bringt, und um so theurer, je größer die Geheimnisse sind, die es in sich birgt? Erscheint es uns nicht noch einmal so groß, weil sein ganzes Wesen Geheimniß ist, und zwar ein großes, ja das größte Geheimniß, das Geheimniß Gottes?

Dennoch ist es im Grunde genommen nicht gerade die Dunkelheit, welche uns das Mysterium besonders werth und theuer macht. Unsere Seele, aus dem Lichte und zum Lichte geboren, flieht die Finsterniß und seufzt nach dem Lichte; die Dunkelheit als solche hat keinen Reiz für sie. Warum übt aber gerade die Morgendämmerung einen so entzückenden Einfluß auf uns, warum entzückt sie uns selbst mehr als der lichte Tag? Nicht deshalb, weil hier das Licht mit Dunkelheit gemischt ist, sondern weil sie die Dunkelheit, die uns umgab, vertreibt und das lange schmerzlich ersehnte Licht herbeiführt, weil hier unser Herz ahnungsvoll den sich immer mehr enthüllenden Herrlichkeiten der Sonne entgegenschlägt. Was uns reizt, ist die Enthüllung eines *Lichtes*, das uns verborgen war. Die Geheimnisse müssen also an sich lichte, herrliche Wahrheiten sein; die Dunkelheit darf bloß auf unserer Seite liegen, insofern unser Auge nicht im stande ist, aus sich bis zu ihnen vorzudringen und sie zu erschöpfen. Es müssen Wahrheiten sein, die nicht wegen innerer Dunkelheit und Ver-

worrenheit sich unserem Auge entziehen, sondern wegen ihrer zu großen Herrlichkeit, Erhabenheit und Schönheit, der auch das stärkste menschliche Auge nicht nahen kann, ohne geblendet zu werden.

Wenn uns solche Wahrheiten, die uns ganz und gar unzugänglich waren, offenbart werden, wenn Gott es uns durch seine Gnade möglich macht, auch nur von ferne einen ahnungsvollen Blick in ihre Tiefen zu werfen, dann dämmert es in unserem Innern wunderbar, die Morgenröthe einer himmlischen Welt geht uns auf, und obgleich wir in diesem Zustande erst recht der Dunkelheit, die uns umgab und noch umgibt, bewußt werden, so ist doch ein einziger Strahl des uns aufleuchtenden höhern Lichtes genug, um uns mit Entzücken zu erfüllen.

Der Reiz des Mysteriums ist so groß, daß auch außerhalb des Christenthums fast alle Religionen und socialen Verbindungen, welche einen begeisternden und nachhaltigen Einfluß auf die Menschen üben oder geübt haben, sich in das Dunkel des Geheimnisses gehüllt und eben hierein ihren Stolz gesetzt haben, obwohl manche aus ihnen, sehr inconsequent, das Christenthum gerade wegen seiner Geheimnisse verspotten. Ihre Mysterien, Producte menschlicher Erfindung, sind natürlich nur Zerrbilder der göttlichen Mysterien. Entweder sind es bloße Mystificationen, womit man die Uneingeweihten prellt, oder es sind theils wirkliche theils vermeintliche Wahrheiten, die aber eben dadurch den erhabenen Charakter des Mysteriums verlieren, daß sie den Eingeweihten als sonnenklar dargestellt werden. Der Christ hingegen wird eingeweiht in wahrhafte Geheimnisse Gottes; er betrachtet diese Einweihung mit Recht als eine wunderbare, gnadenvolle Erleuchtung; aber ebendeshalb ist er auch mit der tiefsten Ehrfurcht gegen die Erhabenheit seiner Mysterien erfüllt; mit heiligem Danke erkennt er die Gnade Gottes an, ohne darum die nicht Eingeweihten zu verachten; er wünscht sehnlichst, daß auch ihnen dieselbe große Gnade zu theil werde; und wenn vor alters die Christen ihre Mysterien vor den Ungläubigen geheim hielten, so geschah das nur deshalb, damit das Heilige in den Augen und Händen der Unreinen nicht geschändet und verunreinigt würde.

Wenn aber der Christ in Demuth die Offenbarung der Geheimnisse Gottes als eine große Gnade aufnimmt, so ist er doch eben dadurch auch zu einem heiligen Stolze berechtigt. Mit heiligem Stolze kann und soll er sich durch die Gnade Gottes des Besitzes seiner hohen Mysterien rühmen, welche vor den Großen und Weisen dieser Welt verborgen sind. Heutzutage namentlich, wo eine flache Aufklärung mit ihrem gleißnerischen Lichte die Geheimnisse unseres Glaubens verdrängen will, thut es noth, daß der Christ sich

seiner hohen Erleuchtung bewußt werde, daß er stolz sei auf das im Glauben ihm aufgegangene Morgenroth einer schönern, übernatürlichen Welt.

Wodurch werden wir dieses hohe Bewußtsein, diesen heiligen Stolz am besten hervorrufen und kräftigen? Nicht dadurch, daß wir von den Mysterien das Dunkel wegläugnen, welches sie auch noch vor dem Auge des Eingeweihten verhüllt, sondern durch den Nachweis, daß selbst das schwache Licht, welches aus dem Dunkel hervorbricht, stark genug ist, um die wunderbare Herrlichkeit der Mysterien wenigstens annähernd zu offenbaren. Diesen Nachweis wollen wir in vorliegendem Werke liefern und damit einen Beitrag stellen zur Hebung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens.

Um den Plan, den wir in unserer Schrift befolgen, und die Grundsätze, die uns leiten, von vornherein klar darzulegen, müssen wir uns zunächst durch eine genaue Analyse über den Begriff des Mysteriums verständigen.

§ 2. Begriff des Mysteriums im allgemeinen und des christlichen insbesondere.

1. Mysterium oder Geheimniß im allgemeinen nennen wir alles das, was uns geheim, verborgen ist; alles also, was von uns nicht gesehen, nicht erkannt wird, oder von uns nicht gesehen, nicht erkannt werden kann.

Aber folgt daraus nicht, daß eine Sache, sobald sie wirklich von uns erkannt, sobald sie uns offenbar wird, aufhört, Geheimniß zu sein? Freilich, insofern sie von uns wirklich erkannt, insofern sie uns wirklich offenbar ist, kann sie fortan nicht mehr vor uns verborgen, nicht mehr geheim, also auch nicht mehr Geheimniß sein. Kann nun aber nicht eine Sache, die uns offenbar ist, doch in einer gewissen Beziehung uns noch Dunkelheiten darbieten, also verborgen sein? Ist es nicht sogar in der Regel der Fall, daß wir die Dinge eben nur von einer Seite oder überhaupt nur von der Oberfläche erkennen, ohne sie von allen Seiten zu umfassen oder in ihr Innerstes einzudringen? Ja, ist nicht durchgängig selbst das, was wir von einer Sache erkennen, noch immer dunkel und räthselhaft für uns gerade deshalb, weil wir es nicht bis auf seinen innersten Grund verfolgen und aus demselben begreifen und erklären können? Und insbesondere, wenn wir aus den verschiedenen Merkmalen, die eine Sache uns bietet, ein Gesamtbild von ihrem Wesen entwerfen sollen, ist da dieses Bild nicht in der Regel räthselhaft und dunkel wie ein Schattenriß, weil wir den Zusammenhang der verschiedenen Merkmale nicht von innen heraus durch und durch verstehen?

Fast alle Gegenstände unserer Erkenntniß, selbst die einfachsten und natürlichsten, bleiben sohin immer noch in etwa Geheimnisse für uns; das Licht, das auf sie fällt, kann ihre Dunkelheit nicht vollständig heben. Alles bleibt für uns in etwa unbegreiflich, weil unsere Begriffe, unsere Vorstellungen die Dinge nicht so weit umspannen, als sie an sich erkennbar sind, und unergründlich, weil unser Blick, je mehr er in die Tiefe geht, desto schwankender und unsicherer wird. Es gehört sogar wesentlich mit zur Vollkommenheit der Erkenntniß, die wir von einer Sache haben, daß wir auch die Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Dunkelheit dieser unserer Erkenntniß einsehen, damit wir nicht das wenige, was wir sehen, für alles halten, was zu sehen ist. Alle wahren Weisen haben daher mit vollem Rechte das Bewußtsein des Nichtwissens als ein wesentliches Moment des wahren Wissens betrachtet. Das bewußte Nichtwissen war ihnen eine docta ignorantia, ein Mittel, um durch scharfe Zeichnung der Schatten die lichten Linien im Systeme des Wissens schärfer hervortreten zu lassen.

Der Grund aber, weshalb unsere Erkenntniß ihre Gegenstände nicht vollständig und durch und durch beleuchtet, liegt in der Schwäche und Beschränktheit des innern Lichtes, aus dem sie hervorgeht. Nur die Erkenntniß Gottes kennt gar keine Geheimnisse, weil sie aus einem unendlichen Lichte entspringt, das mit unendlicher Kraft alles, was ist, von innen, aus seinem innersten und tiefsten Grunde heraus, durchdringt und beleuchtet. Der geschaffene Geist aber, mag er so rein und vollkommen sein wie er will, wird mit seiner endlichen Kraft nicht alles, was ist, umfassen, und weil sein Auge von Natur aus nicht in den tiefsten Grund der Dinge gestellt ist, auch nicht alles vollständig ergründen. Um so weniger der menschliche Geist, der nicht reiner Geist, sondern ein an die Materie gebundener Geist ist. Der Engel schaut noch wenigstens sich selbst unmittelbar; der Mensch nimmt unmittelbar, in sich selbst sowohl wie außer sich, nur die Erscheinungen, Aeußerungen, Accidenzen der Wesen wahr, um aus ihnen zur Wesenheit vorzudringen. Seine Vernunft macht es ihm möglich, sie fordert sogar, daß er über die Erscheinung hinausgehe, um nicht nur sie selbst, sondern auch den Grund, der in ihr sich äußert, zu vernehmen und dadurch die Erscheinungen selbst in etwa zu erklären und zu verstehen. Seine Intelligenz nimmt nicht bloß die in die Augen springenden Zeichen und Kundgebungen wahr, er liest aus ihnen heraus die Ursache, ohne die sie nicht sein und bestehen können; er liest innerlich in dem Wesen, das ihm seine Außenseite darbietet, innerlich in der Ursache, die in ihren

Wirkungen ihm entgegentritt und sich hinter ihnen birgt. Allein weil kein Wesen sich ganz in seine Erscheinung, keine Ursache sich ganz in ihre Wirkung hineinlegt, so kann der Lichtstrahl, mit dem wir die Schale durchdringen, den Kern nicht bloßlegen. Die Erkenntniß der Grundes aus der Erscheinung wird nie derjenigen gleichkommen, die man aus unmittelbarer Anschauung gewinnt, und somit wird auch das Verständniß der Erscheinung nie vollkommen werden; jene wie dieses werden immer dunkel, immer geheimnißvoll bleiben.

Wenn man daher unter Geheimniß nichts anderes versteht als einen in seinem innersten Wesen nicht ganz zu begreifenden und zu ergründenden Gegenstand, so braucht man die Geheimnisse nicht weit zu suchen; sie liegen nicht nur über uns, sie finden sich um uns, in uns und unter uns. Das eigentliche Wesen aller Dinge liegt nicht offen vor unsern Augen. Nie wird der Physiker die Gesetze und Kräfte in der physikalisch-chemischen Welt, nie der Physiolog die der organischen Wesen, nie der Psycholog die der Seele, nie der Metaphysiker den letzten Grund alles Seins vollständig ergründen und die betreffenden Wirkungen vollständig begreifen.

2. Nicht das Christenthum allein bietet uns daher Geheimnisse in dem besagten Sinne. Wenn seine Wahrheiten unbegreiflich und unergründlich sind — nun, das sind eben die Wahrheiten der Vernunft ebenfalls zum größten Theile. Daraus allein läßt sich weder etwas gegen noch auch viel für das Christenthum sagen. Aber es wird sich zeigen, daß die ihm specifisch eigenthümlichen Wahrheiten eine ganz eigenthümliche Art von Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit haben. Um das einzusehen, müssen wir den Begriff des Geheimnisses noch nach einer andern Seite betrachten.

Wer eine Wahrheit erkennt, für den ist sie, insofern sie von ihm erkannt ist, kein Geheimniß mehr, sie ist ihm offenbar. Aber pflegen wir nicht zu sagen, daß derjenige, der eine Wahrheit erkennt, die er früher nicht gekannt und nicht geahnt hat, oder die andere auch jetzt noch nicht erkennen, ein Geheimniß wisse? Freilich — doch dann ist eben die Wahrheit für ihn jetzt kein Geheimniß mehr. Wie nun, wenn er die Wahrheit, die er nun kennt, aus sich eben ganz und gar nicht hätte finden können; wenn sie ihm auch jetzt, nachdem sie ihm bekannt geworden, nur dadurch offenbar ist, daß ein anderer, dem er Glauben schenkt, sie ihm mittheilt; wenn er sie auch jetzt nicht durch sein eigenes Licht erfaßt, sondern nur durch den Glauben ergreift? Nun, dann bleibt die Wahrheit trotz der Offenbarung dennoch verborgen, weil sie nicht vor unserem Auge offen liegt, nicht geschaut wird. Kommt dann noch dazu, daß die von einem

andern geoffenbarte Wahrheit ihrem Inhalte nach gar keine oder nur sehr geringe Aehnlichkeit hat mit allem, was wir selbst gesehen und wahrgenommen, so können wir natürlich uns auch weit weniger einen deutlichen Begriff von ihr machen als von den übrigen Dingen. Sie wird also in doppelter Beziehung eine eigenthümliche Art von Dunkelheit selbst nach der Offenbarung behalten und deshalb auf eine ganz besondere Weise Geheimniß sein und Geheimniß bleiben.

Geheimnisse dieser Art gibt es nun in etwa auch auf dem natürlichen Gebiete. Nehmen wir nur z. B. an, daß ein Reisender aus einem fremden Lande, wohin wir nicht gelangen können, uns Bericht erstatte über eine Pflanze, deren Farbe, Blüthe und Duft mit allen, die wir gesehen, fast gar keine Aehnlichkeit hätte, oder daß man einem Blindgeborenen von dem Lichte und den Wirkungen desselben rede. Hier würde natürlich das Geheimniß nicht absolut sein, nicht für alle Menschen gelten, weil es für einige oder sehr viele eben nicht dunkel ist. Nehmen wir aber eine Wahrheit, die kein Mensch, ja die keine Creatur mit den ihr zu Gebote stehenden natürlichen Erkenntnißmitteln erreichen, die man also nur durch den Glauben an Gottes Wort festhalten kann, und die dazu von allem, was die Creatur natürlicherweise erkennt, himmelweit verschieden ist: dann haben wir das Geheimniß in seiner absoluten Form als eine Wahrheit, über deren Wirklichkeit sich die Creatur außer durch den Glauben an Gottes Wort nicht vergewissern, und deren Inhalt sie nicht direct, sondern bloß indirect durch Vergleichung mit ungleichartigen Dingen sich vorstellen und begreifen kann.

Das Geheimniß in seiner absoluten Form, wie wir es eben beschrieben haben, ist das christliche Geheimniß, d. h. das durch die göttliche Offenbarung im fleischgewordenen Worte der Welt zum Glauben vorgelegte Geheimniß.

Zwei Elemente sind nach dem Gesagten wesentlich bei demselben: erstens, daß die Wirklichkeit der vorgelegten Wahrheit durch keine natürlichen Erkenntnißmittel erreichbar ist, also außerhalb der Tragweite der geschaffenen Vernunft liegt; zweitens, daß der Inhalt desselben nur durch analoge Begriffe erfaßt werden kann. Wenn eines oder das andere der beiden Elemente fehlt, können wir eine Wahrheit nicht im strengen Sinne ein Geheimniß des Christenthums nennen. Weil das erste Element abgeht, ist z. B. die Lehre von der Existenz Gottes und den Eigenschaften seines Wesens kein solches Geheimniß; denn obgleich wir alles dieses nur durch analoge Begriffe auffassen und daher unsere Auffassung immer eine

dunkle bleibt, so ist doch die Wirklichkeit der aufgefaßten Gegenstände durch die Vernunft erkennbar[1]. Umgekehrt gibt es manche Einrichtungen Gottes, um deren Bestand wir nur durch göttliche Offenbarung wissen (z. B. die Einrichtung der Kirche als einer äußern Gesellschaft göttlichen Rechtes, abgesehen von ihrem innern, übernatürlichen Kern), deren begriffliche Auffassung aber wegen der großen Aehnlichkeit mit den Gegenständen unserer natürlichen Wahrnehmung keine besondern Schwierigkeiten darbietet; auch diese sind keine Geheimnisse im engern Sinne[2].

---

[1] Die Wichtigkeit dieses Momentes hat besonders das Kölner Provincialconcil von 1860 nachdrücklich hervorgehoben. S. 14: Et quidem, quod de mysteriis dicitur, non eo solum sensu accipiendum est, quo intimam rerum vel obviarum naturam non intellegi recte asserimus, sed ita etiam, ut earum veritatum, quae religionis mysteria vocantur, ne exsistentiam quidem certo demonstrare seu, cur esse debeant, perspicere possimus. Namque Deum esse et esse infinitum, ratio quidem demonstrat, quamvis modum, quo Deus sit infinitus longe minus perspiciat, quam rerum creatarum naturam. Sed ratio sola non tantum, *quomodo* in una essentia tres sint personae, sed ne hoc quidem, *esse* in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principiis demonstrare, seu cur esse debeat, intellegere potest. — Noch schärfer *Conc. Vat.*, De fide cath. c. 3, can. 1: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intellegi et demonstrari, a. s.

[2] Gewöhnlich definirt man das Geheimniß als eine Wahrheit, von der man erkenne, daß sie sei, aber nicht wie sie sei, d. h. nach der gewöhnlichen Erklärung, bei der man die Verbindung zwischen Prädicat und Subject als eine wirkliche erkenne, ohne den Modus der Verbindung bestimmen und einsehen zu können. Diese Definition stimmt zwar, richtig erklärt, im wesentlichen mit der unsrigen überein, sie bedarf aber einer nähern Bestimmung, die in der unsrigen ausdrücklich enthalten ist. Die Definition scheint nämlich anzudeuten, daß das Dunkel des Geheimnisses bloß in dem Wie, nicht in dem Daß liege. Das Daß der Wahrheit, also ihre objective Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Verbindung zwischen Subject und Prädicat, kann häufig durch die Vernunft erkannt werden, auch wenn der Modus der Verbindung unerforschlich bleibt. In diesem Falle wäre die Wahrheit nicht schlechtweg vor unserem natürlichen Auge verborgen, also auch nicht schlechtweg Geheimniß. Die Definition muß also dahin näher bestimmt werden, daß sie voraussetzt, das Daß beim Geheimniß sei uns nur durch positive Offenbarung zugänglich. — Was sodann den Modus der Verbindung zwischen Subject und Prädicat betrifft, so versteht man darunter nach der gewöhnlichen Erklärung sowohl den objectiven Grund der Verbindung als die Art derselben. In diesem Sinne gefaßt, legt obige Definition den Gedanken nahe, als ob man Subject und Prädicat vollkommen auffassen könnte, ohne zugleich den Grund und die Art der Verbindung zu verstehen. Das ist aber in der Regel eine Unmöglichkeit. Die Dunkelheit des Modus der Verbindung beruht eben auf der Dunkelheit unserer Begriffe sowohl von dem Subjecte als von dem Prädicate, und diese wiederum wurzelt in der Regel bei den Geheimnissen des Christenthums darin, daß unsere Begriffe keine directen, aus der

In einfacherer Form können wir also unsere Definition so wiedergeben: Das christliche Mysterium ist eine durch die christliche Offenbarung uns kund gewordene Wahrheit, die wir mit der bloßen Vernunft nicht erreichen, und nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können.

§ 3. Stellung der Mysterien im Systeme der christlichen Offenbarung.

1. Es kann nicht in Frage kommen, ob das Christenthum Geheimnisse dieser Art enthalte. Ebenso ist es aber auch klar, daß nicht alle, sondern nur diejenigen Wahrheiten desselben, auf welche die gegebene Definition paßt, im Gegensatze zu den übrigen, auf welche sie nicht paßt, Geheimnisse im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes genannt zu werden verdienen. Somit haben wir auch das Recht, sie von den übrigen

---

Anschauung des Objectes gewonnenen, sondern indirecte, analoge, von andern sehr ungleichartigen Gegenständen übertragene sind. Gerade die eigenthümliche Art der Dunkelheit im Inhalte der christlichen Geheimnisse wird also durch jene Erklärung noch gar nicht, und die Dunkelheit überhaupt nicht gründlich erklärt. Man muß vielmehr unter dem Modus der objectiven Wirklichkeit nicht nur den Modus der Verbindung zwischen Subject und Prädicat, sondern auch den des ganzen Inhaltes der Begriffe verstehen. — Wenn man aber die Dunkelheit des Modus der Verbindung nur darin erblickt, daß man die Compossibilität des Subjectes und des Prädicates nicht einsehen könne, und beide für unsere Auffassung einen anscheinenden Widerspruch involviren: so hebt man nur ein ganz untergeordnetes, secundäres Moment in der Dunkelheit hervor, das zudem nicht überall vorkommt, oder doch in den meisten Fällen fast ganz durch unsere Forschung überwunden werden kann. Besser würde man diese Dunkelheit bezeichnen, wenn man sagte, sie sei derart, daß man die Möglichkeit der Verbindung zwischen Subject und Prädicat nicht positiv einsehen könne; denn das ist überall der Fall, wo wir von beiden bloß analoge und daher dunkle Begriffe haben, und der Modus der Verbindung, von dem oben die Rede war, ist eben die Art und Weise, wie die Verbindung nach ihrem Grunde und nach dem Verhältnisse der termini zu einander als möglich zu denken ist. — Uebrigens könnte die Verborgenheit des Modus der Verbindung, wie sie in der obigen Definition gewöhnlich aufgefaßt wird, auch zu dem Irrthum Veranlassung geben, als wenn wir bei den Geheimnissen in keiner Weise diesen Modus, den Grund und die Art der Verbindung zwischen Subject und Prädicat erkennten. Im Gegentheil, in demselben Verhältniß, wie wir Subject und Prädicat mehr oder minder deutlich erkennen, fassen wir auch den Grund und die Art der Verbindung auf. Wir werden später vielfach Gelegenheit haben, das nachzuweisen. In vielen Fällen belehrt uns die Offenbarung selbst, wie über die Wirklichkeit der Verbindung, so auch über den Grund derselben, wenn auch in der Regel nicht so sehr über den innern als den äußern Grund, namentlich den Finalgrund resp. das Motiv, wodurch die Verwirklichung der Verbindung herbeigeführt wird.

Wahrheiten auszuscheiden und einer besondern Betrachtung zu unterziehen. Gegen diese Ausscheidung werden von verschiedenen Seiten Bedenken erhoben: einerseits im Interesse des Geheimnisses, andererseits im Interesse der Vernunft, je nachdem man behauptet, alle Wahrheiten des Christenthums lägen der Vernunft entweder gleich fern, oder sie lägen ihr alle gleich nahe.

Von einer in jeder Beziehung gleichen Ferne oder Nähe kann offenbar nicht die Rede sein; denn wem könnte es einfallen, zu behaupten, alle Wahrheiten seien gleich schwer oder gleich leicht zu erkennen? Man behauptet also bloß mit Rücksicht auf die durch unsere Definition gesteckten Grenzen, entweder daß alle Wahrheiten des Christenthums über den Gesichtskreis der Vernunft hinaus — oder daß alle innerhalb desselben liegen.

Erstere Auffassung führt zu der Ansicht, das ganze Christenthum sei Ein großes Geheimniß, weil es als Ganzes nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden könne; denn wenn auch die Unbegreiflichkeit nicht allen Theilen dieses Ganzen gleichmäßig zukomme, so könne sie doch allein keinen bestimmten Maßstab abgeben, um einzelne Theile als besondere Geheimnisse aus dem Ganzen hervorzuheben[1]. — Es ist allerdings richtig, wie wir ja oben selbst nachgewiesen haben, daß die Unbegreiflichkeit allein nicht den Maßstab für die Ausscheidung der Geheimnisse abgeben kann; sie tritt erst in zweiter Linie ausschlaggebend ein, nämlich nach der Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung zur Erkenntniß der betreffenden Wahrheiten. Ebenso ist es wahr, daß der specifische Inhalt des Christenthums nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden kann. Wenn nun die Sache etwa so läge, daß innerhalb des Systems der christlichen Wahrheiten nur einzelne, untergeordnete Zwischenglieder nicht unbegreiflich wären, so könnte man allerdings darum die Stammglieder nicht füglich als einen allein geheimnißvollen — weil nur durch Offenbarung erkennbaren und alsdann auch noch unbegreiflichen — Theil ausscheiden. Im Gegentheil müßte man in diesem Falle sagen, daß jene Zwischenglieder, die ja nur im Ganzen eine Bedeutung haben, ebendeshalb auch an dem geheimnißvollen Charakter desselben participiren. Das Christenthum wäre alsdann nur ein großes Geheimniß. Allein so liegt die Sache keineswegs. Im Gegentheil, das Christenthum enthält nicht bloß einige unbedeutende, sondern sehr viele und wichtige Wahrheiten, die auch durch die Vernunft erkennbar sind: dahin gehört alles, was sich auf die Natur des Menschen,

[1] Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (1. Aufl.) s. v. Mysterium.

seine absolute Abhängigkeit von Gott und das Dasein dieses persönlichen Gottes selbst (abgesehen von der Specification seiner Persönlichkeit in der Trinität) bezieht. Diese Wahrheiten sind nicht bloß Zwischenglieder, sondern sie bilden ein System für sich, einen eigenen Organismus, und sie verhalten sich zu den durch die Vernunft nicht erkennbaren Wahrheiten etwa so, wie der Körper zu der über ihm, allerdings auch zugleich in ihm wohnenden Seele, wie die Basis zu dem über derselben construirten Gebäude oder wie die Vorhalle zum Innern des Tempels. Der geheimnißvolle Theil ist als der höhere zugleich die Seele und das eigentliche Wesen des Ganzen, der demselben seinen Namen gibt und durch den es sich von andern Ganzen specifisch unterscheidet. Wenn ich daher sage, das Christenthum als Ganzes ist geheimnißvoll, ist ein großes Geheimniß, so meine ich damit nicht, daß alles, was am Christenthum ist, Geheimniß sei, sondern nur, daß der höhere, edlere Theil desselben, derjenige Theil, der es specifisch von jedem andern Systeme religiöser Wahrheiten, auch von dem der wahren und reinen Naturreligion, unterscheidet, geheimnißvoll und durch und durch Geheimniß sei: auf ähnliche Weise, wie wir sagen würden, der Mensch, obgleich seinem Körper nach sichtbar, sei in dem höhern Theile seines Wesens, in seiner Seele, unsichtbar. Allerdings, wie ich hier sagen könnte, selbst der Körper, insofern er zum Ganzen gehört, d. h. in seiner Verbindung und Einheit mit der Seele, biete der Forschung auch eine unsichtbare Seite dar, so darf ich ebenso beim Christenthum sagen, die Vernunftwahrheiten desselben seien in ihrer Verbindung und Beziehung zu dem geheimnißvollen Theile auch selbst geheimnißvoll. Aber dann sind sie eben nicht für sich allein betrachtet, sondern es wird streng genommen ihre Verbindung mit den an sich geheimnißvollen Wahrheiten als ein Geheimniß bezeichnet, und der geheimnißvolle Charakter dieser Verbindung kann eben nur dadurch erkannt werden, daß man den geheimnißvollen Charakter des einen Theiles im Gegensatze zum nicht geheimnißvollen des andern studirt und hervorhebt.

Daß das Verhältniß der Vernunftwahrheiten zu den geheimnißvollen derart ist, wie wir es eben beschrieben haben, dies darzulegen, wird eine der ersten Aufgaben unserer Schrift sein. Sie soll eben zeigen, daß das Christenthum in einem gewissen Sinne auf allen Punkten ein großes Geheimniß ist. Dieses verträgt sich aber nicht nur sehr gut mit der andern Wahrheit, sondern es beruht geradezu auf dieser Wahrheit, daß es nämlich auch besondere Geheimnisse im Christenthume gibt.

2. Wie wir nun hier gegen die Ausscheidung bestimmter Geheimnisse aus der Summe der christlichen Wahrheiten im Interesse des geheimniß=

vollen Charakters des ganzen Christenthums Protest erheben sahen, so müssen wir andererseits noch oft hören, alle Wahrheiten des Christenthums lägen der Vernunft ebenso nahe, wie ein Theil derselben ihr nahe liegt.

Man will zwar nicht läugnen, daß die Vernunft, um gewisse Wahrheiten des Christenthums zu erreichen, mehr als bei andern der Offenbarung bedürftig sei. Man behauptet sogar ausdrücklich, daß die Vernunft sie aus sich nicht habe finden können, daß sie ihr vor der Offenbarung verborgen gewesen seien. Nach der Offenbarung aber, fügt man hinzu, und ihrem Fingerzeige folgend könne die Vernunft das Auge auf sie hinrichten und durch angestrengte Betrachtung sie wirklich erschauen. Und es ist allerdings nicht zu bestreiten, daß dies bei einigen durch das Christenthum geoffenbarten Wahrheiten thatsächlich der Fall ist. Aber es sind dies doch nur solche Wahrheiten, welche in der Tragweite unseres natürlichen Auges liegen; es sind also keine absoluten Geheimnisse, weil die Vernunft sie, wenn auch nicht ohne fremde Beihilfe, so doch durch ihr inneres Licht erreichen kann, da sie ja nach der Offenbarung nur deutlicher in dem Gesichtskreis der Vernunft hervortreten. Zwischen ihnen und den vor der Offenbarung von uns entdeckten Wahrheiten besteht daher kein wesentlicher Unterschied; sie sind Vernunftwahrheiten ebensogut wie diese. Durch sie hat uns die Offenbarung nicht die Aussicht in ein neues, ganz unbekanntes Gebiet geöffnet; sie hat bloß die Vernunft großgezogen und derselben zur Beherrschung ihres eigenen Gebietes verholfen.

Allein so gering dürfen wir den Reichthum und die Größe der göttlichen Offenbarung nicht anschlagen, daß wir behaupten wollten, sie habe der Vernunft nur auf deren eigenem Gebiete zu einem erweiterten Fernblick verholfen. Wir wären undankbar, wollten wir ihr dafür allein danken und der vermeintlichen Größe unserer Vernunft zuliebe die unaussprechlichen „Reichthümer Christi" auf ein so geringes Maß beschränken. Ungleich mehr sind wir ihr zum Danke verpflichtet für die Mittheilung von Wahrheiten, die ganz außer dem Bereiche unserer vernünftigen Forschung liegen, die das Auge der Vernunft selbst bei der größten Anstrengung und der besten Anleitung nie erreichen kann. Wir müssen ihr um so mehr dafür danken, als gerade diese über die Vernunft absolut hinausliegenden, diese übervernünftigen Wahrheiten zugleich erhabener und werthvoller sind als die rein vernünftigen, und als deshalb auch die geringste Kenntniß von ihnen die größte Werthschätzung unsererseits in Anspruch nimmt.

In der That, gerade die objective Erhabenheit und Größe gewisser Wahrheiten des Christenthums ist es, welche sie über den Gesichtskreis un=

serer Vernunft erhebt. Was die endliche Vernunft wegen ihrer Endlichkeit nicht erreichen und fassen kann, das muß eben höher liegen als alles, was sie zu erreichen vermag. Die Uebervernünftigkeit ist eine Folge und darum auch das beste Zeichen der Größe und Erhabenheit einer Wahrheit. Sie fällt zusammen mit der Uebernatürlichkeit, worin die objective Erhabenheit einer Sache ausgesprochen ist. Läugnet man die Uebervernünftigkeit eines Theiles der christlichen Wahrheiten, so nimmt man ihnen damit auch die übernatürliche Größe und Erhabenheit, ihren innern Gehalt und Reichthum; und umgekehrt, läugnet man die Uebernatürlichkeit dieser Wahrheiten, so fällt damit auch die Uebervernünftigkeit derselben, so verschwindet die absolute Nothwendigkeit und der höchste Werth der Offenbarung selbst.

§ 4. Leitende Grundsätze und Methode unserer Behandlung der Mysterien.

Damit haben wir nicht nur erkannt, daß wir die Mysterien des Christenthums als eine besondere Klasse seiner Wahrheit ausscheiden dürfen; wir haben auch den Grund gefunden, weshalb eine solche Ausscheidung und eine specielle Betrachtung derselben nützlich und ersprießlich, wenn nicht nothwendig ist.

Wenn wir die Geheimnisse von den übrigen Wahrheiten des Christenthums ausscheiden, so thun wir das eben zu dem Zwecke, um sie in ihrer übernatürlichen Größe und Erhabenheit aufzufassen und darzustellen. Wir vertrauen, die Geheimnisse des Christenthums in ein selbständiges, wohlgeordnetes System bringen zu können, worin sie als ein großer mystischer Kosmos erscheinen, der über dem Kosmos der für das sinnliche Auge sichtbaren Natur und der nur für die Vernunft sichtbaren Geisterwelt aus den Tiefen der Gottheit sich aufbaut. Wir glauben, daß für die wissenschaftliche Auffassung des Christenthums, für die Theologie, nichts wichtiger und segensreicher und heutzutage insbesondere nichts zeitgemäßer ist als gerade diese specielle, zusammenhängende Behandlung der Geheimnißlehren.

Man dringt heutzutage so sehr auf strenge Scheidung der einzelnen Wissenschaften; man will, daß die Wissenschaften zum vollen und klaren Selbstbewußtsein in ihrem Gegensatze zu andern kommen sollen. Wie kann aber die Theologie eine eigene Wissenschaft bilden und sich namentlich von der Philosophie objectiv unterscheiden, wenn sie sich nicht deutlich eines eigenen Gebietes bewußt wird, auf dem sie allein zu Hause ist und wohin ihr die Philosophie nicht zu folgen vermag? Und wo liegt dieses ihr eigenthümliche Gebiet, wenn nicht in den Geheimnißlehren?

Dieses klare Selbstbewußtsein der Theologie ist aber ferner auch deshalb nothwendig, damit sie auf ihrem eigenthümlichen Gebiete recht heimisch werde und es zu einer echt wissenschaftlichen Gestaltung desselben bringe. Die Behandlung derjenigen Lehren des Christenthums, die wirklich Geheimnisse in dem erklärten Sinne sind, kann nicht fruchtbar und gedeihlich werden, wenn man nicht genau die Stellung fixirt und im Auge behält, in der die Vernunft und die natürlichen Objecte zu diesen übervernünftigen und übernatürlichen Objecten stehen. Wo das nicht geschieht, liegt die Gefahr nahe, die höhern Objecte mit den niedern zu vermengen, sie ganz in den Gesichtskreis der Vernunft herabzuziehen und auf gleiche Weise mit den übrigen zu behandeln. Die Folge davon ist, daß sie dem betrachtenden Auge in einem falschen Lichte erscheinen, und anstatt in ihrer wunderbaren Größe und Harmonie sich demselben darzubieten, erst recht verworren und verzerrt, wenn nicht geradezu verunstaltet werden; daß sie, anstatt lichter, immer dunkler werden.

Die Geheimnisse werden erst licht, wenn wir sie recht als Geheimnisse erkennen, wenn wir deutlich einsehen, wie hoch sie über unsern Gesichtskreis erhaben und wie sehr sie von allen Objecten innerhalb desselben verschieden sind. Und wenn wir dann auf den Flügeln des Glaubens den Abgrund, der uns von ihnen trennt, überschreiten und im Lichte des Glaubens sie unserem Auge entgegentreten lassen: dann werden sie sofort sich uns auch in ihrer wahren Gestalt, in ihrem himmlischen Wesen darstellen. Gerade dann, wenn wir deutlich einsehen, wie tief das Dunkel ist, womit der Himmel seine Geheimnisse vor unserer Vernunft umhüllt, werden sie uns im Lichte des Glaubens wie leuchtende Sterne aufgehen, die unter sich ein eigenes, wunderbares System bilden und nur in diesem Systeme nach ihrer vollen Kraft und Bedeutung erkannt werden können. Je mehr wir endlich in der Uebervernünftigkeit die Uebernatürlichkeit dieser Geheimnisse uns zum Bewußtsein bringen, desto weniger wird das Dunkel der Unbegreiflichkeit, das sie immer noch umgibt, uns drücken und verwirren; wissen wir doch, daß die Unbegreiflichkeit eben mit zu ihrer Erhabenheit gehört. Sofern aber diese Unbegreiflichkeit anscheinende Widersprüche enthält, wird sie immer mehr schwinden, je mehr wir, die Erhabenheit der Gegenstände im Auge behaltend, uns hüten, sie mit den Gegenständen unserer natürlichen Wahrnehmung zu verwechseln oder sie mit dem Maßstabe der letztern zu messen, und je mehr wir uns bestreben, das Natürliche unter Anleitung des Glaubens nur als Gleichniß auf sie zu übertragen.

Von solchen Betrachtungen geleitet, wollen wir nun den Versuch machen, gerade durch genaue Fixirung des geheimnißvollen Charakters der höhern christlichen Wahrheiten sie von ihrer Lichtseite in ihrer übernatürlichen Größe und wunderbaren Harmonie darzustellen.

Wir haben aus den Mysterien neun ausgewählt als die hervorragendern, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen. Bei jedem einzelnen haben wir uns bemüht, seinen übernatürlichen, geheimnißvollen Charakter nachzuweisen und zu bestimmen, um uns dadurch den Weg zu bahnen, den Inhalt desselben so klar und licht darzustellen, wie es bei dem Dunkel, das ihn umgibt, und bei unsern schwachen Kräften möglich ist. Das Licht, das wir so aus der Betrachtung jedes einzelnen Geheimnisses schöpfen, verbreitet sich dann von selbst über den innigen Zusammenhang und die wunderbare Harmonie, die sie alle durchwaltet, und so fügen sich die einzelnen Bilder zu einer geordneten Galerie zusammen, welche alles umfaßt, was die Theologie Herrliches und Erhabenes vor allen andern Wissenschaften, besonders auch vor der Philosophie, voraus hat.

Zweites Hauptstück.

Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit.

Nemo novit Filium nisi Pater: neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (Matth. 11, 27).

A. Das Dunkel des Mysteriums.

§ 5. Directer Beweis der Indemonstrabilität des Mysteriums.

Wir beginnen mit dem anbetungswürdigen Mysterium der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Das erste, was wir zu thun haben, besteht darin, daß wir den geheimnißvollen Charakter dieser Lehre beweisen und erklären.

Der Gedanke, die Dreifaltigkeit der Personen in der einen göttlichen Natur durch Vernunftgründe zu beweisen, ist schon oft bei christlichen Philosophen aufgetaucht, und bis auf die jüngste Zeit herab schienen manche Apologeten mit demselben sehr befreundet zu sein. Am krassesten trat er bei Raimundus Lullus hervor; am reinsten und glücklichsten *scheinen*[1] der hl. Anselm und Richard von St. Victor, die Vorläufer und zum Theil Bannerträger der Scholastik, denselben verfolgt zu haben. In der neuern Zeit hat namentlich die Günthersche Schule den Versuch gemacht, diese wie alle andern Geheimnißlehren des Christenthums in evidente, selbstverständliche Vernunftwahrheiten umzuwandeln.

Es bedarf jedoch nur einer einfachen Betrachtung der Glaubenslehre, wie sie uns von der Kirche vorgelegt wird, um einzusehen, daß nicht die Trinität, wohl aber die Unbeweisbarkeit derselben sich theologisch und philosophisch streng beweisen läßt. Das ist die einstimmige, entschiedene Ansicht fast aller Theologen vom hl. Thomas herab bis nahe an die neueste

[1] Denn wir glauben, daß ihr Verfahren eine Deutung zuläßt, welche die Prätension einer rein rationellen Demonstration ausschließt. Doch darüber später.

Zeit[1], eine Ansicht, die auch ein Provincialconcil vor kurzem ausdrücklich sanctionirt hat und deren Läugnung selbst in der abgeschwächtesten Form jüngst noch censurirt worden ist[2].

Was lehrt die Kirche über die heiligste Dreifaltigkeit? Es gibt in Gott eine Wesenheit, eine Natur in drei Hypostasen oder Personen. Jede Person hat die ganze Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit, mit ihrer ganzen Allmacht, Weisheit und Güte. Wie die Natur selbst allen drei Personen gemeinschaftlich ist, so ist es auch die göttliche Wirksamkeit nach außen, welche nur durch die Kraft der gemeinschaftlichen Natur ausgeübt wird. Vater, Sohn und der Heilige Geist sind ein Princip aller Dinge: unum universorum principium[3].

Daraus folgt, daß aus den Werken Gottes nach außen auch nur die Einheit der göttlichen Natur, keineswegs aber die Unterschiede der göttlichen Personen erkannt werden können. Oder kann man aus den Werken Gottes auf etwas anderes schließen, als auf die Kraft, durch welche sie hervorgebracht werden, auf die Allmacht, die sie ins Dasein ruft, auf die Weisheit, die in ihnen widerstrahlt, auf die Güte, die sie belebt und beseligt; mit einem Worte, kann man zur Erklärung der Schöpfung etwas anderes fordern als die Existenz einer unendlich vollkommenen, außer- und überweltlichen Kraft? Freilich darf diese Kraft keine bloße Form, sondern sie muß eine Substanz sein, ein in sich selbst subsistirendes, von der Welt verschiedenes Wesen. Die Vernunft erkennt nicht eine abstracte Gottheit, sondern den concreten, bestimmten, wirklichen Gott, weil nur der concrete, wirkliche Gott Schöpfer der Welt sein kann. Keineswegs aber erkennt sie, daß dieser eine Gott in drei Personen subsistirt. Man beweist, daß die göttliche Natur in sich selbst, nicht in einem real von ihr verschiedenen Subjecte subsistirt; man beweist nicht, wie sie in sich selbst subsistirt, ob sie

---

[1] Vgl. Thomas von Aquin (Disp. de verit. q. 10, art. 19; Super Boeth. de Trinit. q. 1, art. 4), Suarez (De Trinit. l. 1, c. 11. 12), Did. Ruiz de Montoya (De Trinit. disp. 41 sqq.), die überhaupt am besten unsere ganze Frage behandeln; Denzinger (Relig. Erkenntniß II, 91—116), der mit großer Erudition und Gründlichkeit die einzelnen Theologen durchgeht; Scheeben (Dogmatik I, § 64).

[2] *Conc. Prov. Colon.* a. 1860, Decr. part. 1, tit. 2, c. 9, p. 21. — Propp. Rosminianae damn. 14. Dec. 1887 n. 25: Revelato mysterio SS. Trinitatis potest ipsius exsistentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen, ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur atque fiat propositio scientifica, sicut ceterae; si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica non modo incompleta remaneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.

[3] *Conc. Lat.* IV, c. 1 de fide.

in einem oder in mehreren Subjecten subsistirt, ob sie einem oder mehreren Subjecten angehört. Daraus, daß die göttliche Natur nach außen wirksam und freigebig erscheint, erkennt man sie als höchst selbständig und persönlich; keineswegs aber folgt daraus, daß sie in ihrem eigenen Schoße productiv sein und sich selbst mittheilen könne oder müsse.

Allerdings sagt der Apostel: „Das Unsichtbare Gottes wird in den geschaffenen Dingen geistig erschaut.“ [1] Aber was ist dieses Unsichtbare Gottes? Es ist namentlich seine „ewige Kraft und Vorsehung“, dasjenige, was in den Werken Gottes hervortritt, wodurch die Werke hervorgebracht werden. Die Gottheit ist unsichtbar in sich selbst, sichtbar bloß in ihren Werken. Aber eben weil sie in sich selbst unsichtbar bleibt, weil wir sie durch die Werke nur in gebrochenen Strahlen, nicht an sich in ihrer reinen Lichtfülle erkennen, die Personen aber zum „An sich“ der Gottheit gehören, bleiben dieselben absolut unsichtbar. So sichtbar und zugänglich Gott ist in dem Strahlenkranze, mit dem er sich in seinen Werken umgeben hat, so wohnt er doch in sich selbst nach dem Apostel „in einem unzugänglichen Lichte, wo ihn kein Mensch gesehen hat und auch nicht sehen kann“ [2]. Darum sagt der hl. Johannes mit Recht: „Gott hat niemand jemals gesehen; der eingeborene Sohn, der in seinem Schoße wohnt, hat von ihm erzählt“ [3]; und noch deutlicher der Sohn Gottes selbst: „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt (von Natur) den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“ [4] Nur die göttlichen Personen selbst, die in dem unzugänglichen Lichte der Gottheit wohnen, können also sich selbst in ihrem Unterschiede und ihren gegenseitigen Beziehungen erkennen; nur der Vater und der Sohn und der von beiden ausgehende Geist, welcher „im Innern Gottes wohnt und die Tiefen der Gottheit erforscht“ [5], nur sie erkennen einander aus sich; alle geschaffenen Geister, nicht der menschliche allein, erkennen diese Personen bloß durch deren gnädige Offenbarung, nicht auf dem Wege des Schauens oder des Forschens, sondern ausschließlich auf dem Wege der Erfahrung aus positiver Mittheilung Gottes.

Die Vernunft sieht also selbst ein, daß sie aus sich nicht zur Erkenntniß der Dreifaltigkeit gelangen kann; und die Offenbarung erklärt wiederum ihrerseits, daß es ihr allein zusteht, dieses Geheimniß zu enthüllen. Die natürliche Vernunft erkennt bloß die Natur Gottes, und auch diese nur

[1] Röm. 1, 20. [2] 1 Tim. 6, 16. [3] Joh. 1, 18.
[4] Matth. 11, 27. [5] 1 Kor. 2, 10.

nach ihrer Außenseite, als die höchste Ursache der geschaffenen Natur, ohne in die innern Tiefen der Gottheit eindringen zu können; staunend und anbetend muß sie vor dem undurchdringlichen Schleier, der das Angesicht Gottes bedeckt, stehen bleiben, bis Gott in seiner Gnade sich herabläßt, mit eigener Hand diesen Schleier zu lüften, bis er selbst sein Inneres aufschließt, um uns die unbegreiflichen Geheimnisse desselben jetzt im ahnungsvollen Dunkel des Glaubens, dereinst in der lichten Klarheit seiner Anschauung zu zeigen.

Ja, das Geheimniß ist so groß und erhaben, daß die Vernunft ohne vorhergehende Offenbarung dasselbe nicht einmal ahnen kann. In der ganzen geschaffenen Welt findet sich nichts, wodurch man auf den Gedanken einer Dreifaltigkeit der Personen in Gott gebracht werden könnte. Nirgendwo finden wir eine Natur in drei Personen; und nicht nur finden wir thatsächlich nichts Derartiges, sondern es ist auch in den Geschöpfen eine solche Erscheinung absolut undenkbar. In dem unendlichen Reichthume der göttlichen Natur allein ist es möglich, daß die eine Natur drei Personen zugleich constituire. Aber auch diese Möglichkeit können wir natürlicherweise nicht positiv einsehen oder beweisen. Nachdem wir einmal durch den unfehlbaren Glauben von der Wirklichkeit der Dreifaltigkeit überzeugt sind, müssen wir auch die widerspruchslose Möglichkeit derselben präsumiren; wir können ferner, aber nur mit der ganzen Anstrengung der gläubigen Vernunft, die Inconcludenz der Gründe, mit denen man einen Widerspruch im Gegenstande unseres Glaubens darthun will, mit Bestimmtheit nachweisen. Allein ohne die Offenbarung oder abgesehen von ihr haben wir nichts, was uns auch nur den Gedanken an die Möglichkeit einer Dreipersönlichkeit in Gott nahezulegen vermöchte.

Man könnte mir antworten, auch bei den Eigenschaften der göttlichen Natur, z. B. bei der Allgegenwart, Ewigkeit, Freiheit, können wir die Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit nicht positiv begreifen und beweisen, und doch können wir dieselben mit der natürlichen Vernunft nicht nur ahnen, sondern auch ganz bestimmt und sicher erkennen. Allein zuerst ist die Unbegreiflichkeit dieser Gegenstände nicht so tief wie die der Dreifaltigkeit; für das Licht sowohl wie für das Dunkel in denselben finden sich fast immer starke Analogien in der geschaffenen Welt. Dann aber — und das ist die Hauptsache — haben wir in unserer Vernunft Gründe, welche uns zwingen, die Wirklichkeit dieser Gegenstände und damit auch die Möglichkeit anzunehmen. Gott muß allgegenwärtig, ewig, frei sein, weil er sonst nicht die schöpferische Ursache der Welt sein könnte. Haben wir aber

auch in unserer Vernunft einen nothwendigen Grund, die Wirklichkeit der Dreifaltigkeit anzunehmen? Nein; das ist es eben, was wir oben als unstatthaft bewiesen haben und was wir jetzt noch näher erklären wollen, indem wir die Gründe, welche dafür geltend gemacht werden, auf ihre Beweiskraft prüfen.

§ 6. Indirecter Beweis der Indemonstrabilität des Geheimnisses; Kritik der Versuche, es mit der bloßen Vernunft aufzuweisen.

Die Dreifaltigkeit der Personen ist in Gott objectiv nothwendig; sie ist so nothwendig wirklich wie die göttliche Natur, die in der That nur in drei Personen subsistiren kann. Sie muß also auch einen nothwendigen objectiven Grund haben. Aber hier kommt es nicht darauf an, ob dieser Grund objectiv vorhanden ist, sondern ob er auch für uns, subjectiv, natürlicherweise als solcher erkennbar sei[1]. Das letztere ist es, was wir läugnen und was man uns beweisen müßte.

Wir übergehen eine Menge von Beweisen, welche in der neuern Zeit vorgebracht worden sind, die aber, weil von falschen philosophischen Principien ausgehend und das Dogma verdrehend, hier gar nicht in Betracht kommen können. Wir halten uns bloß an diejenigen, welche auch das gesunde Auge eines aufrichtig gläubigen Christen zu bestechen im stande sind, und deren Erörterung einiges Licht auf die Natur des Dogmas sowohl wie auf die seiner Erkennbarkeit werfen muß.

Alle diese Beweise müssen zu ihrem Ausgangspunkte die Natur Gottes nehmen, wie sie von uns aus ihren Werken erkannt wird; für die natürliche Erkenntniß Gottes gibt es nun einmal kein anderes Medium. Wer dieses nicht zugibt, kann von vornherein nicht zum Beweise zugelassen werden, weil er den Beweis nicht, wie es doch die Natur desselben verlangt, mit einem schon bekannten Princip antreten will. Dies aber einmal vorausgesetzt, werden wir sehen, daß man beim Beweise entweder sich immer in einem Kreise herumbewegt und die reale Dreifaltigkeit im Widerspruche mit dem Dogma als bloße Momente im Entwicklungs- oder Offenbarungsprocesse der göttlichen Natur darstellt, oder, wo man dem Dogma treu bleiben will, nur durch einen Sprung aus diesem Kreise heraus-

[1] So sagt Scotus sehr treffend von Richard von St. Victor, daß derselbe rationes necessarias für die Trinität anführe, aber nicht *evidenter* necessarias, weil die Principien, von denen er ausgehe, nicht evident seien (3, dist. 24, q. un., n. 20; 1, dist. 42, q. un., n. 4; Report. q. 2, prol. n. 18).

kommt, indem man, sei es verstohlen, sei es unwillkürlich, einen Glaubenssatz hereinzieht und dadurch den Faden des reinen Vernunftbeweises abbricht[1].

1. Gott als die höchste Ursache der Welt, sagt man zuerst, muß, wie alle andern Vollkommenheiten, die wir in den Geschöpfen finden, so auch das Leben im höchsten Sinne besitzen; er muß ein lebendiger Gott sein. Das Leben aber ist Bewegung oder Thätigkeit von innen heraus. Wie wäre aber in Gott Bewegung anders als in dem Processe des Hervorgehens der Personen, wie Thätigkeit ohne Production der Personen möglich? Einige fügen hinzu, das Leben sei ohne eine gewisse reale Mannigfaltigkeit von Momenten, ohne Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen nicht denkbar. Gott würde daher als eine todte Monas, eine starre, unbewegliche Einheit erscheinen, wenn man ihn nicht in der Dreifaltigkeit der Personen dächte.

Wer wollte läugnen, daß die Production der Personen in Gott mit seiner unendlichen Lebendigkeit zusammenhange, ja daß in ihr die Lebendigkeit Gottes in ihrer ganzen Fülle sich kundgebe? Wer wollte also auch läugnen, daß wir nur einen höchst unvollkommenen Begriff von der Lebendigkeit Gottes hätten, wenn wir nicht die Dreifaltigkeit der Personen erkennten? Ist doch die Zeugung auch auf geschöpflichem Gebiete der höchste Lebensact. Aber warum? Weil sie eben eine Lebensmittheilung, eine Fortpflanzung des vorhandenen Lebens ist. Der das Leben mittheilende Act setzt in dem zeugenden Individuum schon ein Leben voraus, das nicht in der zeugenden Thätigkeit selbst besteht, das vielmehr derselben zu Grunde liegt. Auch in Gott müssen wir also ein Leben anerkennen, das nicht formell in der Production neuer Personen besteht, das ihr vielmehr zu Grunde liegt; ein Leben, das der Vater besitzt und dem Sohne mittheilt; ein Leben, das auch dem Heiligen Geiste zukommt, obgleich er keine Person mehr producirt. Es ist das Leben der göttlichen Natur und wie diese allen drei göttlichen Personen gemeinschaftlich. Die göttliche Natur als solche können und müssen wir uns schon als lebendig denken, abgesehen von der Mittheilung derselben von einer

[1] Man kann von allen diesen Beweisen sagen, was v. Kuhn (Christl. Lehre von der Trinität S. 504) bei einer ähnlichen Gelegenheit sehr treffend bemerkt, daß sie die falsche Auffassung und die Verdrehung des Dogmas in sich tragen, wie die Concupiscenz die Sünde, insofern sie nämlich, consequent bis zu ihrem Ziele fortgeführt, so nothwendig zum Irrthum führen, wie die Concupiscenz in diesem Falle zur Sünde führt. Man sieht das an der Trinität Abälards, Lessings (in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes), zum Theil auch an der Güntherschen.

Person an die andere; und nur dieses Leben der Natur als solcher ist es, was wir aus dem Begriffe Gottes als der höchsten Ursache der geschaffenen Dinge erschließen können. Die innere Mittheilbarkeit, Productivität und Fruchtbarkeit ist eine Eigenschaft dieses Lebens, die nicht in seiner Offenbarung nach außen aufgeschlossen ist, die in seinen eigenen Tiefen verborgen liegt und daher auch nicht aus seiner äußern Offenbarung erschlossen werden kann; sie ist und bleibt für die Vernunft ein absolutes Geheimniß.

Wie falsch es ist, daß man sich in Gott das Leben nur in der Dreifaltigkeit der Personen denken könne, geht schon daraus hervor, daß im Alten Bunde Gott sich stets als einen lebendigen Gott darstellte und bezeugte und als solcher von den Juden anerkannt und begriffen wurde, ohne daß die Dreiheit der Personen distinct geoffenbart oder wenigstens von der großen Masse aufgegriffen und verstanden gewesen wäre. Das gilt auch allen denjenigen, welche behaupten, man könne gar keinen richtigen und wahren Begriff von dem wirklichen Gott haben, ohne ihn als dreipersönlich zu erkennen. Die Juden hatten diesen wahren Begriff, ohne das letztere zu wissen. Freilich war ihr Gottesbegriff in dieser Hinsicht nicht adäquat und vollständig, aber darum doch noch keineswegs falsch; so richtig war er, daß er als Vorstufe benutzt werden konnte für die Enthüllung des vollern und klarern Begriffes, die im Christenthum stattfinden sollte. Unrichtig wird der Begriff erst dadurch, daß man ihn gegen seine Weiterführung und Fortbildung abschließt, indem man eine Mittheilung des göttlichen Lebens an verschiedene Personen geradezu läugnet. Das thaten die Juden später im Angesichte der christlichen Offenbarung, und mit ihnen die Arianer, und so mußte die Kirche ihnen gegenüber den Begriff der göttlichen Einheit als einer unbeweglichen, unmittheilbaren verdammen und ihn als einen Frevel gegen die durch die Offenbarung erkannte Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens brandmarken.

Wie können wir denn aber nun das Leben der göttlichen Natur, wenn es nicht in der Production und der Wechselwirkung der göttlichen Personen besteht, noch erklären? Wie werden wir da noch den Begriff des Lebens als einer *innern Bewegung* festhalten können? Wenn man das Leben eine *Bewegung* nennt, so muß man genau das Bild von der Sache, das Zufällige von dem Wesentlichen unterscheiden. Das Leben ist eine Thätigkeit des lebendigen Wesens, eine Thätigkeit von innen heraus und im Innern verbleibend. Weil nun alle sichtbare Thätigkeit eben durch die Bewegung, die sie hervorbringt, sich kundgibt, weil ferner mit jeder

geschaffenen Thätigkeit ein wirklicher Uebergang von der Potenz zum Acte stattfindet, so bezeichnen wir überhaupt jede Thätigkeit als eine Bewegung und die Lebensthätigkeit als eine immanente Bewegung. Da aber in Gott kein Uebergang von der Potenz zum Acte denkbar ist, und er nichtsdestoweniger oder vielmehr gerade deshalb die lauterste und vollkommenste Thätigkeit hat, da er seine Thätigkeit selbst ist, so muß er auch das reinste und lauterste Leben haben, ja das Leben selbst sein, ohne daß in seinem Leben eine wirkliche Bewegung stattfände. Seine immanente Thätigkeit, sein Leben, weil das eines reinen Geistes, besteht im Erkennen und Wollen. Diese Erkenntniß und dieses Wollen denken wir uns als aus ihm hervorgehend nach Analogie der entsprechenden Thätigkeit der Geschöpfe; in der Wirklichkeit ist beides eins und dasselbe mit seinem Wesen. Aber so wenig seine Thätigkeit durch diese Identität aufhört, wahre Thätigkeit zu sein, ebensowenig hört sie auch auf, wahres Leben zu sein; vielmehr wird sie erst hierdurch vollkommen immanent und somit auch Leben im höchsten Sinne des Wortes.

2. Wir haben also dargethan, daß das für uns natürlich erkennbare Leben Gottes noch keineswegs zum Schlusse auf die innergöttlichen Personalproductionen berechtigt. Der von uns bekämpfte Einwurf enthielt aber weiterhin auch die Behauptung, eine Thätigkeit lasse sich nicht denken ohne Product, das aus derselben hervorgehe; folglich müßten wir auch in Gott ein Product der erkennenden und wollenden Thätigkeit annehmen, als Product der erstern das Wort, als Product der zweiten den Heiligen Geist. Allein zuvörderst bemerke man, daß, wenn in Gott jede Thätigkeit ein von dem thätigen Subject verschiedenes, von ihm ausgehendes Product verlangt, dann auch der Sohn und der Heilige Geist, weil beide die erkennende Thätigkeit haben, ein von ihnen verschiedenes Wort aussprechen, und der Heilige Geist, weil auch er die wollende Thätigkeit hat, noch einen von ihm verschiedenen Geist aushauchen müßte. Demnach würde also das Argument unserer Gegner nicht bloß eine Trinität, sondern eine Quinternität, ja, consequent durchgeführt, eine unendliche Zahl von Personen in Gott beweisen. Dasselbe muß also wohl einen verborgenen Fehler haben, und dieser Fehler besteht eben in der unbeweisbaren Supposition, daß eine Thätigkeit ohne ein aus derselben hervorgehendes Product nicht gedacht werden könne.

Gott ist von Ewigkeit her thätig, er schaut sich selbst und liebt sich selbst. Schauen und lieben sind aber nach unsern Begriffen immer eine Thätigkeit, abgesehen davon, ob durch das Schauen und Lieben

etwas wirklich producirt wird oder nicht. So können wir also Gott als unendlich thätig in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst auffassen, ohne dadurch zur Annahme einer realen Production in Gott gedrängt zu werden. Allerdings ist es thatsächlich wahr, daß die göttliche Erkenntnißkraft und der göttliche Wille auch reale Producte hervorbringen. Aber als solche haben wir nicht den göttlichen Erkenntnißact, sondern das Wort, worin er sich ausspricht, nicht die Liebe, sondern den Hauch, in dem sie sich offenbart und ausgießt, zu betrachten. Es wäre also zu beweisen, daß die göttliche Erkenntniß sich nothwendig in einem von dem Sprechenden verschiedenen Worte aussprechen, die göttliche Liebe sich nothwendig in einem von dem Hauchenden verschiedenen Hauche ausströmen müsse. Hier liegt der Angelpunkt, um den sich alles dreht und auf den man doch zu wenig achtet. So muß man die Frage formuliren, wenn man sie gründlich beantworten will. Aber man braucht ihr auch nur offen ins Gesicht zu sehen, um zu erkennen, daß sie für die bloße Vernunft der Creatur unlösbar ist. Aus den äußern Offenbarungen und Producten Gottes erkennen wir die unendliche Weisheit, die sich in ihnen ausprägt, die ewige Liebe, die in ihnen sich ausströmt; nicht aber können wir aus ihnen die innern Offenbarungen und Producte Gottes erkennen; wir sehen daraus nicht, daß Gott auch in seinem Innern seine Erkenntniß in einem ihm gleichen Bilde ausprägt, seine Liebe in einem persönlichen Hauche ausströmt, geschweige denn, daß er dieses thun müsse.

Es ist auffallend, wie gerade der hl. Anselmus, welcher vor allen andern von dieser Seite die Dreifaltigkeit in Gott nicht nur erklären, sondern mit nothwendigen Gründen beweisen wollte, diesen Punkt übersehen hat. Bei ihm kann man, namentlich wenn man ihn mit dem hl. Thomas vergleicht, den Fehler, der hier gewöhnlich begangen wird, am deutlichsten erkennen. Mit unvergleichlicher Präcision und Schärfe entwickelt er in den ersten Kapiteln seines Monologiums den Gang der natürlichen Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen. Er zeigt, daß wir uns Gott als die einfachste und vollkommenste Substanz denken müssen, die mit Erkenntniß und Liebe begabt oder vielmehr ihre Erkenntniß und Liebe selbst sei. Er behauptet nicht, daß das Verbum formell die göttliche Weisheit sei, sonst wäre ja der Vater weise durch den Sohn, was er ausdrücklich in Abrede stellt. Aber er beweist auch mit keiner Silbe, daß man sich die göttliche Weisheit und Erkenntniß nicht denken könne ohne ein aus ihr hervorgehendes Wort, welches dem ursprünglichen Inhaber derselben als Product gegenüberträte. Er macht also hier einen Sprung, indem er aus dem

Glauben die Idee einer realen Production des Erkenntnißwortes hinzunimmt[1]. Der hl. Thomas hat in seiner Summa diesen Fehler deutlich erkannt und sorgfältig gemieden. Er entwickelt mit rein philosophischen Argumenten alles, was sich auf die Natur Gottes sowie auch auf seine Erkenntniß und Liebe bezieht. Sobald er aber zur Trinität übergeht, nimmt er ausdrücklich aus der übernatürlichen Offenbarung die Idee der Ausgänge und Productionen herüber[2], und dann argumentirt er auf dieselbe Weise wie Anselmus weiter, um die ganze Lehre von der Trinität zu entwickeln.

Ganz ähnlich wie mit dem Verfahren des hl. Anselmus verhält es sich mit den neuern Constructionen der Trinität aus dem göttlichen Selbstbewußtsein. Es ist am Ende auch dasselbe Verfahren, nur in andern Ausdrücken. Man sagt: Indem Gott sich seiner selbst bewußt ist, sich selbst denkt und erkennt, stellt er sich seinen Gedanken gegenüber; dieser Gedanke muß ebenfalls persönlich sein, weil alles, was in Gott ist, Gott selber ist; ebenso muß die Liebe, durch welche Gott sich selbst und seine Erkenntniß umfängt, eine persönliche sein aus demselben Grunde; und so haben wir in Gott drei Persönlichkeiten oder Personen. Wenn das Argument auch noch in andern Formen vorgebracht wird, so kann diese doch für alle gelten; jedenfalls ist keine andere besser oder glücklicher.

Wenn man z. B. sagen wollte: Im Selbstbewußtsein erscheint Gott als Subject und Object; beides, Subject und Object, muß in Gott eine Person sein, folglich haben wir zwei Personen — so ist das offenbar höchst ungereimt; denn darin gerade besteht das Selbstbewußtsein, daß eine und dieselbe Person sich zum Objecte ihrer Erkenntniß macht; im Selbstbewußtsein stellt man nicht einen andern, sondern sich selbst sich gegenüber.

Kehren wir also zu der vorgelegten Form zurück. In Gott muß sein Gedanke von sich selbst und seine Liebe zu sich selbst persönlich sein. Aber warum und wiefern? Weil der Gedanke eine andere Person ist als der Denkende und Gedachte, die Liebe eine andere Person als der Liebende und der Geliebte? Das wäre eben zu beweisen, und der Beweis, den man

[1] Wie dieses Verfahren des hl. Anselmus, das auch bei andern Glaubenswahrheiten wiederkehrt, in seinem Sinne gerechtfertigt werden kann, werden wir später sehen. Vorläufig genüge es, zu bemerken, daß es in ähnlichem Sinne zu nehmen ist, wie das des Richard von St. Victor und des hl. Bonaventura, worauf wir sogleich kommen.

[2] Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur etc. (Pars 1, q. 27, art. 1).

dafür anführt, beweist gerade das Gegentheil. Der Gedanke und die Liebe müssen in Gott persönlich sein, weil sie kein Accidens der göttlichen Substanz, weil sie diese selbst sind. Wohl; dann sind sie aber eben auch real eins mit der erkennenden und liebenden Person, und sind nur persönlich in und durch die Persönlichkeit dieser Person, nicht als wenn sie andere, von dieser verschiedene Personen constituirten [1].

Nichtsdestoweniger ist das göttliche Selbstbewußtsein der Trinität der Personen nicht fremd. Indem der Vater sich selbst erkennt, stellt er sich den Sohn gegenüber als den Ausdruck dieser Selbsterkenntniß und das Bild ihres Objectes; und indem er und der Sohn sich gegenseitig lieben, sucht diese Liebe im Heiligen Geiste ihr Band und ihren Ausdruck. Aber diese Productivität im Processe des göttlichen Selbstbewußtseins ist es eben, was wir weder aus der Natur des Selbstbewußtseins überhaupt, noch aus der des göttlichen insbesondere, soweit sie uns durch die Vernunft bekannt wird, je ableiten können.

§ 7. Fortsetzung der Kritik.

Die bisher angeführten Beweisversuche gingen alle von der göttlichen Natur aus, wie wir sie aus den Geschöpfen erkennen; alle miteinander

---

[1] Mit besonderer Rücksicht auf die Güntherschen Argumente bemerkt das Conc. Prov. Colon. l. c.: Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint: tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et iure quidem merito. Etenim quum Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur (Rom. 1, 20), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, quum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiae, non vero personarum Trinitatem manifestet (*S. Thom.* P. 1, q. 45, a. 7). Verum quidem est, quum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres e Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate praeditum, non solum, ut res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, quum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens (ibid.). Sed haec similitudo ad *illustrandam* quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad *demonstrandam* aut intellegendam personarum Trinitatem valere potest, quum admodum imperfecta sit (*S. Aug.*, De Trinit. l. 15, c. 10, n. 19), et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut, si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intellegamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: „Qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria" (Prov. 25, 27); satisque sibi esse exsistiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum.

mußten sie an der Klippe scheitern, daß sich aus der göttlichen Natur nichts anderes ableiten läßt, als was zu ihrer Wesenheit gehört. Die Personen aber constituiren nicht die göttliche Natur oder Wesenheit, sondern sie besitzen dieselbe; und die Production der Personen ist nicht eine Entwicklung der göttlichen Natur, welche überhaupt keiner Entwicklung fähig ist, sondern eine Mittheilung der fertigen, vollendeten, einfachen Natur an verschiedene Subjecte. Weit mehr entsprechen daher der dogmatischen Auffassung der Dreifaltigkeit diejenigen Argumente, welche direct die Nothwendigkeit einer solchen Mittheilung der Natur darzuthun suchen, obgleich auch diese nicht mehr beweisen als die frühern[1].

1. So sagt man, es sei eine große Vollkommenheit in den Geschöpfen, daß sie ihre Natur mittheilen können; diese Vollkommenheit dürfe also auch in Gott nicht fehlen, weil er als die Ursache der Creatur alle Vollkommenheiten derselben im reichsten Maße und in reinster Form besitze. Man glaubt sogar hier auf das Zeugniß Gottes selbst sich beziehen zu können, der gesagt hat: „Ich, der ich andere gebären mache, soll selbst nicht gebären können?“[2] — Das wäre alles gut gesagt, wenn wir nur mit der Vernunft beweisen könnten, daß überhaupt die Unendlichkeit und Einfachheit Gottes eine Mittheilung seiner Natur zuließe. Bei den Geschöpfen geschieht die Mittheilung der Natur nur durch Vervielfältigung derselben. Die göttliche Natur kann nicht vervielfältigt werden; ob aber eine Mittheilung ohne Vervielfältigung in Gott zulässig sei und keine Unvollkommenheit involvire, wissen wir nicht durch unsere Vernunft, können also auch nicht behaupten, daß sie wirklich stattfinde. Was aber die Worte: „Ich, der ich andere gebären mache, soll selbst nicht gebären können?“ betrifft, so braucht man dieselben nicht nothwendig auf die innere Zeugung Gottes zu beziehen. Der Context weist vielmehr darauf hin, daß Gott in Bezug auf geschaffene Wesen sich selbst eine ähnliche, ja eine größere Fruchtbarkeit vindicirt, als diejenige ist, die er andern gegeben hat. Doch gesetzt, sie bezögen sich auf die Fruchtbarkeit Gottes nach innen, wie sie auch von einigen Vätern zur Vertheidigung der Trinität in Anspruch genommen wurden: so dienen sie im Munde Gottes oder vom Standpunkte seiner Offenbarung zur Vertheidigung, nicht zum Beweise der Wirklichkeit der ewigen Zeugung. Denn wenn Gott den Geschöpfen eine so große Frucht-

[1] Die folgenden Argumente sind der Substanz nach entnommen aus Richard von St. Victor (De Trinit. l. 3) und Raymund von Sabunde (Theologia naturalis tit. 47—51).

[2] Is. 66, 9.

barkeit geschenkt hat, so darf man auch ihm selbst eine innere Fruchtbarkeit nicht absprechen, solange man nicht die Unmittheilbarkeit der göttlichen Natur bewiesen hat; namentlich wäre es ein Frevel, im Angesichte der Offenbarung diese innere Fruchtbarkeit in Gott noch läugnen zu wollen.

2. Mit vorstehendem Argumente verwandt ist das des Richard von St. Victor und anderer, welche meinen, man würde Gott nicht als unendlich mächtig denken, wenn man ihm nicht auch die Macht beilegte, seine Natur mitzutheilen; denn da seine Macht nach außen kein unendliches Product hervorbringen kann, so würde sie, wenn sie auch nach innen kein solches Product hervorbrächte, überhaupt keines hervorbringen können; Gott könnte also nicht alles Denkbare vollbringen. — Freilich kann die Vernunft erkennen, daß Gott, als das Sein selbst und die Quelle alles Seins, alles Denkbare müsse verwirklichen können. Aber weiß sie aus sich selbst ebenso sicher, daß die Mittheilung der göttlichen Natur etwas Denkbares, keinen Widerspruch Involvirendes sei? Und die Macht Gottes sollte nicht als eine unendliche erscheinen, wenn sie nicht ein unendliches Product hervorbrächte? Aber woher weiß die bloße Vernunft, daß die Macht Gottes in diesem Sinne unendlich sein müsse? Sie erkennt die Macht Gottes nur aus seinen äußern Werken und hat bloß das Recht, sie unendlich zu nennen, insofern sie auf eine Weise wirkt wie keine endliche Ursache, durch Schöpfung nämlich, und dazu in einem Umfange wirkt, der keine andern Grenzen kennt als die der Möglichkeit und Denkbarkeit. Um die Unendlichkeit der Macht auch auf ein unendliches Product auszudehnen, müßte sie eben wissen, daß ein solches Product kein Unding sei.

Wenn die Vernunft wirklich nachweisen könnte, daß Gott die Macht haben müsse, seine Natur mitzutheilen, so wäre weiter nichts mehr erforderlich, um darzuthun, daß diese Mittheilung auch wirklich und nothwendig statthabe. Denn da alles, was sich auf das Innere Gottes bezieht, nothwendig ist, so müßte auch diese Macht nothwendig ihr Product setzen; sonst käme etwas Zufälliges in Gott hinein. Da jedoch die Vernunft die Nothwendigkeit jener Macht nicht nachweisen kann, so haben auch alle andern Argumente, welche von dieser Nothwendigkeit ausgehen, keinen Boden.

3. Wie die Macht eine Production möglich macht, so ist es die Güte in ihren verschiedenen Formen, welche zur Verwirklichung des Möglichen antreibt oder anzieht.

Betrachten wir zunächst die Güte, insofern sie mittheilend ist. Bonum est communicativum, diffusivum sui, sagt ein tiefsinniges Wort der Theologen. Das Gute strebt danach, sich soviel als möglich auszu=

gießen und mitzutheilen. Da nun Gott unendlich gut und nothwendig gut ist, so muß er auch nothwendig sich in der höchsten und vollkommensten Weise mittheilen. Die vollkommenste Weise der Mittheilung ist aber nur die der göttlichen Substanz und Natur an andere Hypostasen. So reden der hl. Bonaventura[1] und Richard von St. Victor — die übrigens hier nicht streng genommen vom Standpunkte der Vernunft argumentiren, sondern bloß den Inhalt des Glaubens von seiner Lichtseite erklären wollen[2]. — Von dieser allgemeinen Idee der Mittheilung bis zur concreten Auffassung der Mittheilung an zwei bestimmte Personen ist immer noch ein weiter Weg; doch ließe sich diese Lücke vielleicht durch Hinzunahme anderer Momente ergänzen, wenn nur das Princip feststände. Aber was sagen wir zu dem Princip? Werden wir läugnen, daß Gott unendlich gut sei? Das sei ferne. Werden wir läugnen, daß die Vernunft Gott als unendlich gut erkennen kann? Auch das nicht. Aber wir läugnen, daß die Vernunft die Güte Gottes gerade von der Seite erkennt, welche sie als die Quelle und die Form der substantiellen Mittheilung seines Wesens erscheinen läßt. Sie beweist, daß Gott unendlich gut ist in dem Sinne, daß er alle denkbaren Vollkommenheiten in sich schließt, daß er diese Vollkommenheiten mit unendlicher Liebe umfängt und infolge dieser Liebe auch geneigt ist, dieselben mitzutheilen und zu offenbaren. Aber mit Bestimmtheit kann sie dieses Streben nach Mittheilung nur auf solche Arten derselben ausdehnen, die sie als möglich erkennt. Da dies nun in Bezug auf die substantielle Mittheilung nicht der Fall ist, so vermag die Vernunft auch nicht die nothwendige Bethätigung der unendlichen Güte Gottes gerade in diese Mit-

---

[1] Itinerarium mentis ad Deum c. 6.

[2] Das Verfahren dieser beiden Geistesverwandten beruht auf ihrer mehr contemplativen als analytischen Anschauungsweise; sie versetzen sich mit dem Fluge ihres ekstatischen Geistes auf die Höhen, zu denen der Glaube sie hinweist, und indem sie sich dort mit ihrer Vernunft umsehen, kommt ihnen alles so nahe und handgreiflich vor wie dasjenige, was die Vernunft wirklich durch sich einsieht. Die Gründe, welche sie für die Trinität anführen, treffen wirklich zu, d. h. sie sind in der That objectiv da, und unter Voraussetzung ihrer Wahrheit folgt auch der Schluß, wenigstens theilweise, mit evidenter Nothwendigkeit. Aber den Grund selber geben sie, wenn sie auf den Weg der Vernunft zurückblicken, als eine veritas supra rationem an (*Richardus de S. Vict.*, Beniam. min. l. 4, c. 2. 3), und der hl. Bonaventura sagt einmal ausdrücklich: Nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam *rationabiliter* ascendendo a creatura ad Deum (1, dist. 3, art. 1, q. 4). Nur insofern kann die Vernunft nach Richard (l. c.) die Dinge supra rationem erreichen, als sie fidei admixtione subnixa ist: Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa.

theilung zu setzen, ebensowenig als sie berechtigt ist, die Allmacht Gottes darauf zu beziehen. Auch so mag sie noch immer Gott unendlich gut nennen, weil sie im allgemeinen weiß, daß er alles erdenkliche Gute besitzt und die unerschöpfliche Quelle alles Guten außer ihm ist. Und da sie eben die Güte Gottes nicht in sich selbst schaut, so mag sie auch und muß sogar voraussetzen und ahnen, daß in deren Schoße noch unermeßliche, ungekannte Schätze der Güte und Liebe verborgen liegen, muß aber auf deren Erforschung gerade um so mehr verzichten, je mehr sie von der Unendlichkeit der göttlichen Güte überzeugt ist.

4. Nicht besser zieht der Beweis, wenn man die Güte Gottes nicht als mittheilende, hingebende, sondern als besitzende, genießende Liebe betrachtet oder die unendliche Seligkeit Gottes ins Auge faßt. Richard von St. Victor meint, die unendliche Seligkeit Gottes ließe sich von uns nicht denken, wenn Gott in seiner Seligkeit keine Mitgenossen hätte; es würde ihr das fehlen, was die feinste Würze jedes Glückes ausmacht: das Bewußtsein, andere zu lieben und von ihnen geliebt zu werden und seine Freude mit ihnen theilen zu können. Daher verlangt er in Gott eine liebende Person, eine andere, die der würdige Gegenstand der Liebe der erstern, und eine dritte, die als Mitgeliebter (condilectus) in diesem Bunde der Dritte sein soll. — Ich will nicht sagen, daß dieses Argument nichts beweise; es enthält eine tiefe Wahrheit, wie ich gleich näher erklären werde. Vom Standpunkte der natürlichen Vernunft aus beweist es aber jedenfalls nichts. Die Vernunft erkennt freilich, daß Gott als das absolute Wesen sich selbst genügen und absolut selig sein müsse. Aber eben dann, wenn Gott sich selbst genügen soll, wenn er selig sein muß im Besitze und Genusse des unendlichen Gutes, der göttlichen Wesenheit, wird dann die Vernunft es noch nöthig finden, ihm auch Genossen in diesem Besitze zu geben? Die Geschöpfe suchen Mitgenossen, weil sie sich eben nicht selbst genügen, weil sie der Ergänzung und Theilnahme von seiten anderer bedürfen, und so muß man gerade aus der absoluten Selbstgenügsamkeit Gottes zu schließen geneigt sein, daß er keiner Mitgenossen bedürfe. Und in der That bedarf Gott nicht der Ergänzung seiner Seligkeit durch eine andere Person; jede göttliche Person ist unendlich selig durch die Fülle der göttlichen Natur, die sie besitzt. Nicht die Beschränktheit des Genusses von seiten einer göttlichen Person, sondern der Ueberfluß des Reichthums im göttlichen Wesen verlangt den Mitbesitz und Mitgenuß durch andere Personen, und gerade deshalb, weil sich der Reichthum einer Person im Mitbesitze und Mitgenusse der andern kundgibt, genießt sie

auch ihren Reichthum erst in seiner ganzen Fülle in und mit den andern Personen. Man müßte also eigentlich beweisen, daß der Reichthum Gottes, in dessen Genuß er seine unendliche Seligkeit findet, Mitbesitzer zuläßt und verlangt; sonst wird durch die postulirte Nothwendigkeit der Ergänzung der Personen die unendliche Seligkeit derselben auf Kosten der Unendlichkeit jeder einzelnen behauptet. Dieser Beweis fiele aber in den andern zurück, daß die unendliche Vollkommenheit Gottes die Mehrheit der Personen verlange: ein Beweis, der nach allem Gesagten nicht hergestellt werden kann.

Und doch haben wir eben bemerkt, daß dieses Argument wie auch die zunächst vorhergehenden etwas beweisen. Sie beweisen nämlich, daß, wenn die besondere Offenbarung Gottes uns über die Möglichkeit der Mittheilung der göttlichen Natur und über die Wirklichkeit derselben in der Trinität belehrt hat, uns dann in diesem Geheimniß die göttliche Macht und Vollkommenheit, Güte und Seligkeit in einer Größe und Herrlichkeit erscheinen, die man eine Unendlichkeit in der zweiten Potenz nennen könnte, und die um so mehr unsere Bewunderung verdient, je weniger die Vernunft aus ihrem mehr äußern, einseitigen und negativen Begriffe der Unendlichkeit der göttlichen Natur zu diesem innerlichen, allseitigen und vollen Begriffe des dreifaltigen Gottes vordringen konnte.

Der hl. Thomas[1] bemerkt über diese Argumente in seiner bündigen

---

[1] P. 1, q. 32, art. 1 ad 2: Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio: Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in Astrologia ponitur ratio excentricorum epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes. Non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia S. Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non suffi-

Kürze: die in ihnen enthaltenen Bemerkungen träfen bei Gott zu und bestätigten den Glauben an die Dreifaltigkeit, wenn dieser selbst ihnen als Wurzel und Basis zu Grunde gelegt würde, d. h. wenn man die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dreifaltigkeit annähme und dann durch diese Bemerkungen zeigte, wie sehr sich in dieser Wahrheit die Größe und Unendlichkeit der göttlichen Macht, Güte und Seligkeit kundgebe; aber die Wurzel selbst könnten sie nicht beweisen, weil nämlich alle diese Gründe voraussetzen, daß die Dreifaltigkeit in Gott als zulässig und möglich erkannt werde, was nur dadurch geschieht, daß die Offenbarung uns dieselbe als wirklich darstellt.

Demnach sind also alle jene Bemerkungen im Grunde genommen nichts anderes als Blüthen, welche eine aufmerksame Betrachtung des durch den Glauben gegebenen Dogmas aus ihm wie aus einer Wurzel hervorlockt, um die ganze Schönheit und Herrlichkeit desselben vor unsern Augen zu entfalten; sie sind eben nur eine Entwicklung der gegebenen Idee des Dogmas, die bloß dazu dient, uns mit dem Inhalte desselben vertraut und befreundet zu machen. Aber sie können uns nicht von der Wirklichkeit des Dogmas überzeugen, wenn dieselbe nicht anderswoher gegeben ist; sie können das ebensowenig, wie die Blüthen die Wurzel zu tragen vermögen, aus der sie entsprossen sind. Da wir jedoch in der Regel den Gehalt und Werth einer Wurzel nach ihren Blüthen schätzen, so kann auch hier ein Ungläubiger, in dem das Dogma noch nicht festen Fuß gefaßt hat, durch den Anblick seiner herrlichen Blüthen eingeladen werden, dasselbe durch den Glauben in seiner Seele Wurzel schlagen zu lassen, und kann dann so den Schatz, dessen Schönheit er bewunderte, sich wirklich zu eigen machen. Nimmt man den Glauben nicht als Basis an und will auf rein rationellem Wege die Trinität deduciren, so muß man den natürlichen Gottesbegriff zum Ausgangspunkte nehmen; dann darf man aber auch die Macht, Vollkommenheit, Güte und Seligkeit Gottes nur als Blüthen dieser Wurzel betrachten, d. h. insofern sie Momente und Eigenschaften der schöpferischen Natur Gottes als solcher sind, nicht insofern sie als Momente eines Processes auftreten, wodurch diese Natur selbst mitgetheilt wird [1].

---

cienter probat aliquid de Deo propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Augustinus supra primo dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem et non e converso.

[1] Eine gründliche Kritik anderer, von uns übergangener Beweisversuche siehe bei Dieringer, Lehrbuch der Dogmatik (4. Aufl.) § 24.

Unser zu Anfang direct geführter Beweis für die Indemonstrabilität der Dreiheit der göttlichen Personen hat sich also auch bei der Umschau über die verschiedenen rationellen Beweisverfahren, die durch die That unsere Theorie umstoßen sollten, entschieden bewährt, indem alle diese Verfahren, um zum Ziele zu kommen, entweder irrationell werden müssen durch Fehlschlüsse oder überrationell durch Hinzunahme von Glaubenswahrheiten. Und zwar sind die für unsern Satz sprechenden Gründe derart, daß wir hinzufügen können, sie gelten nicht bloß für uns Menschen, sondern überhaupt für jeden geschaffenen Geist, also auch für die Engel. Auch die Engel erkennen Gott natürlicherweise nur aus seinen Werken, wenngleich sie diese, und somit auch Gott, ungleich vollkommener erkennen als wir Menschen, und wir haben eben bewiesen, daß die Dreifaltigkeit Gottes aus seinen Werken nicht erkannt werden könne. Die Theologen streiten noch darüber, ob nicht aus gewissen übernatürlichen Werken Gottes, die aber wiederum dem natürlichen Auge des geschaffenen Geistes nicht zugänglich sind, die Trinität erkannt werden könne. Im allgemeinen ist zu sagen, die Trinität könne nicht aus einem geschaffenen Gegenstande erschaut oder erschlossen, sondern nur in sich selbst geschaut werden durch die unmittelbare Anschauung Gottes, die für jeden geschaffenen Geist absolut übernatürlich ist. Um so mehr sind also wir Menschen der Gnade Gottes zum Dank verpflichtet, daß er uns dieses unerforschliche Geheimniß, zu dem selbst die Engel nicht vorzudringen vermochten, so gütig und liebevoll geoffenbart hat.

§ 8. Grund der Indemonstrabilität: die Uebernatürlichkeit des Mysteriums ist zugleich der Grund seiner Unbegreiflichkeit.

Wie in der Einleitung bemerkt wurde, liegt im allgemeinen der Grund der Verborgenheit der Mysterien eben in ihrer übergroßen Erhabenheit, mit einem Worte: in ihrer Uebernatürlichkeit. Nur das Natürliche ist der adäquate Gegenstand der natürlichen, rationellen Erkenntniß; das Uebernatürliche ist eben darum auch schon superrational.

Worin besteht denn aber bei der Trinität diejenige Uebernatürlichkeit, welche ihre Superrationalität begründet? Nennen wir die Trinität übernatürlich in Bezug auf die Natur Gottes? Aber die göttliche Natur ist die höchste; über sie hinaus gibt es nichts Höheres, und zudem sind die drei göttlichen Personen real eins mit dieser Natur. Nennen wir sie über-

natürlich in Bezug auf die geschaffene Natur? Aber ist für diese nicht auch die göttliche Natur übernatürlich und darum doch kein absolutes Mysterium, da sie ja durch die natürliche Vernunft der Geschöpfe erkennbar ist?

Wir nennen die Trinität übernatürlich in beiden Beziehungen, in Rücksicht auf die göttliche Natur sowohl als auch auf die geschaffene; in welchem Sinne und mit welchem Rechte, müssen wir näher erklären.

1. Wir beginnen mit der Rücksicht auf die geschaffene Natur; denn gewöhnlich und auch sachgemäß wird etwas als übernatürlich betrachtet, insofern es über der geschaffenen Natur steht.

Auch die göttliche Natur steht unendlich hoch über der geschaffenen, so hoch, daß sie, wie sie in sich ist, ebensowenig wie die Trinität aus derselben erkannt werden kann. Aber durch seine Natur und deren Thätigkeit steht Gott in Beziehung zu der geschaffenen Natur als ihr Schöpfer, Erhalter und Leiter; die geschaffene Natur kann ohne ihre Beziehung zur göttlichen gar nicht gedacht und erklärt werden, und deshalb bildet die letztere den Grund- und Schlußstein der natürlichen Ordnung der geschaffenen Wesen. Durch die trinitarischen Verhältnisse und die trinitarische Thätigkeit hingegen steht Gott nicht in Beziehung zu den geschaffenen Naturen; denn die Personen wirken nach außen nicht in ihrem persönlichen, individuellen Charakter, sondern bloß durch die ihnen gemeinsame Natur; ihre hypostatischen Verhältnisse und Thätigkeiten verlaufen zwischen ihnen selbst und bilden eine in sich abgeschlossene Ordnung außer aller Verbindung mit der geschaffenen natürlichen Ordnung der Dinge. Seiner Natur nach tritt also Gott, allerdings als ein exemptes und dominirendes Glied, in die natürliche Ordnung der Dinge ein, während er als Dreifaltiger außer und über ihr stehen bleibt. In diesem Sinne nennen wir die göttliche Natur eine natürliche, die Trinität eine übernatürliche Wahrheit; jene ist eine natürliche, als natürlicherweise erkennbar, und zwar deshalb und insofern erkennbar, weil und sofern sie in Beziehung zu der geschaffenen Natur tritt; diese ist eine übernatürliche Wahrheit, als nur auf übernatürliche Weise erkennbar, und zwar deshalb nur auf diese Weise erkennbar, weil sie über jeder Beziehung zur geschaffenen Natur steht. Wie sie an sich ist in der Einheit mit der Trinität, in ihrer Wesenheit und Subsistenz, so ist auch die göttliche Natur eine übernatürliche Wahrheit und wird so nur durch die übernatürliche Anschauung Gottes erkannt.

2. Können wir aber nun auch ebenso sagen, daß die Trinität übernatürlich sei in Bezug auf die göttliche Natur? Uebernatürlich

in dem Sinne, als wenn sie eine eigene, höhere Realität enthielte, die über die Realität der göttlichen Natur hinausragte, kann sie, wie oben schon bemerkt, offenbar nicht sein; das widerspräche der Einfachheit der göttlichen Natur, welche mit den Personen eine höchste Realität, una summa res, sein muß. Aber diese eine, höchste Realität müssen wir wegen ihres unendlichen Reichthums und unserer beschränkten Auffassungskraft, die uns nicht erlaubt, sie mit einem Blicke zu überschauen, von verschiedenen Seiten betrachten. So müssen wir schon vom Standpunkte der Vernunft die eine Vollkommenheit der göttlichen Natur, um uns ihren Reichthum zu verdeutlichen, in verschiedene Vollkommenheiten zerlegen, wie wir den reinen Sonnenstrahl, um den ganzen Gehalt desselben deutlich zu erkennen, durch das Prisma in verschiedenfarbige Strahlen auflösen. Um so mehr muß diese eine höchste Realität uns von verschiedenen Seiten erscheinen, wenn wir sie einerseits im Lichte der Vernunft, andererseits im Lichte der Offenbarung betrachten, und so kann es geschehen, muß es sogar natürlicherweise geschehen, daß die eine göttliche Vollkommenheit uns im letztern Falle von einer ungleich herrlichern Seite erscheint als im erstern. Wenn wir also sagen, die Dreifaltigkeit der Personen sei übernatürlich in Bezug auf die göttliche Natur, also etwas Höheres als diese, so kann das nicht heißen: die Trinität sei eine eigene, höhere Realität; es soll heißen: in der Trinität erscheint Gott von einer höhern Seite, in einer höhern Vollkommenheit, als er bloß seiner Natur nach betrachtet erscheint, und folglich hat der auf übernatürliche Weise von Gott gewonnene Begriff nicht eine andere, höhere Realität zum Gegenstande, als der natürliche, sondern er stellt denselben Gegenstand von einer höhern Seite dar.

Der natürliche Begriff Gottes stellt uns die göttliche Natur dar ohne ihre innere Mittheilbarkeit und Fruchtbarkeit; er zeigt uns Gott in derjenigen Macht und Güte, welche nothwendig ist, um alles außer ihm hervorzubringen; er zeigt ihn bloß als die unendliche Ursache des Endlichen. Der Offenbarungsbegriff hingegen zeigt uns Gott den Vater als Princip des gleichfalls unendlichen Sohnes und mit dem Sohne als Princip des ebenfalls unendlichen Geistes. Wie nun die Producte der trinitarischen Thätigkeit unendlich hoch über den Producten der nach außen gerichteten Thätigkeit der göttlichen Natur, über den geschaffenen Naturen stehen, so muß auch Gott als Princip der ersten uns unendlich vollkommener erscheinen, denn als Princip der zweiten. Der Begriff der Trinität enthüllt uns somit eine Vollkommenheit, welche in dem rein vernünftigen Begriffe der göttlichen Natur nicht eingeschlossen ist, sondern sehr hoch über den-

selben hinausliegt, und insofern können wir den Inhalt des ersten, den trinitarischen Proceß, im Vergleich mit dem Inhalte des zweiten, mit der göttlichen Natur, als übernatürlich bezeichnen; und gerade deshalb, weil er auf solche Weise übernatürlich ist, kann er aus der geschaffenen Natur nicht erschlossen werden, ist also auch superrational, während die göttliche Natur selbst, nicht zwar in ihrer Einheit mit der Trinität, wohl aber in ihrem Bezuge auf die geschaffene Natur, rational und natürlicherweise erkennbar ist.

3. Die Superrationalität der Mysterien schließt aber nach der in der Einleitung gegebenen Erklärung nebst der Unerreichbarkeit des Thatsächlichen derselben auch die Unerfaßlichkeit, Unbegreiflichkeit ihres Inhaltes in sich. Die letztere folgt ohne weiteres mit jener aus demselben objectiven Grunde, aus der Uebernatürlichkeit des Mysteriums. Wie sich die Dreifaltigkeit der Personen in Bezug auf die Erkennbarkeit ihres Daseins wesentlich von der göttlichen Natur als solcher unterscheidet, so muß auch die Unbegreiflichkeit ihres Inhaltes eine wesentlich andere sein.

Auch die göttliche Natur als solche ist unbegreiflich, denn aus ihren Werken wird sie nur sehr unvollkommen und äußerlich erkannt. Gleichwohl prägt sie sich selbst und ihre Eigenschaften in ihren Werken aus, und das Causalitätsprincip bietet uns ein Mittel, mit Hilfe dessen wir aus dem Spiegel ihrer Werke ein Bild, einen Begriff von ihr bilden können. Oder mit andern Worten: auch bei der Vorstellung der göttlichen Natur müssen unsere Begriffe, die wir von den geschaffenen Naturen hernehmen, verklärt und gehoben werden; aber diese Verklärung und Erhebung geschieht hier durch ein der Vernunft selbst innewohnendes Licht vermittelst des Princips der Causalität, wodurch uns Gott als das, wenngleich unerreichte Ideal der geschaffenen Naturen erscheint, wodurch seine unsichtbaren Vollkommenheiten in gewissem Sinne in seinen Werken geschaut werden.

Bei der Auffassung der Trinität hingegen sind unsere natürlichen Begriffe noch weit unzureichender, weil dieser Gegenstand für uns weit höher liegt als die göttliche Natur; unsere Begriffe müssen also hier noch mehr verklärt und gehoben werden, und überdies verläßt uns dabei das natürliche Licht, das Princip der Causalität, da die Trinität als solche sich in der Creatur nicht abspiegelt, und zwar deshalb nicht abspiegelt, weil sie als solche auch nicht die Ursache der Creatur ist. In Ermangelung dieses innern Lichtes müssen wir also nach Maßgabe der im Glauben angenommenen göttlichen Offenbarung unsere natürlichen Begriffe für die

Auffassung dieses erhabenen Gegenstandes umformen und verklären, und da ist es denn ganz natürlich, daß unsere Vorstellungen und Begriffe von der Trinität einen weit höhern Grad von Dunkelheit haben als die Begriffe von der göttlichen Natur und ihren Eigenschaften.

Kurz, die Dreifaltigkeit und die Natur in Gott sind insofern beiderseits für uns unbegreiflich, als wir den Inhalt beider nicht durch Begriffe, die wir aus ihrer Anschauung gewinnen (per conceptus proprios), sondern bloß durch analoge Begriffe, die wir von andern Dingen auf sie übertragen, uns vorstellen können. Aber bei der göttlichen Natur sehen wir doch noch die Verbindung zwischen dem Gebiete, woraus wir die Begriffe nehmen, und dem andern, worauf wir sie übertragen; wir schauen durch das eine Gebiet sozusagen in das andere hinein. Bei der Dreifaltigkeit aber fehlt diese Verbindung, und die Gebiete liegen überdies, auch was ihre Aehnlichkeit angeht, noch weiter auseinander; folglich ist die Analogie hier dunkler und schwächer als im ersten Falle, und sind unsere Begriffe weniger adäquat und anschaulich, auch wenn mit Hilfe der Offenbarung ihr analogischer Werth von uns genau bestimmt ist.

Diese weit höhere Unbegreiflichkeit der Trinität bringt es mit sich, daß wir auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Harmonie zwischen den einzelnen durch unsere Begriffe in der Trinität vorgestellten Momenten nur sehr unvollkommen zu durchschauen vermögen, und daß uns sogar zuweilen die einzelnen Momente als miteinander unverträglich, einander widersprechend vorkommen. Die Superrationalität birgt eine scheinbare Irrationalität in ihrem Schoße.

Auch bei der göttlichen Natur sehen wir nicht ein, wie die einzelnen Vollkommenheiten und Thätigkeiten, die wir uns in ihr vorstellen, in einer absolut einfachen Vollkommenheit und Thätigkeit vereinigt sein können. Wohl aber sehen wir ein, daß die absolute und unendliche göttliche Vollkommenheit sie alle in einer einfachen Realität beschließen müsse. Bei der Trinität hingegen wird eben diese Absolutheit und Unendlichkeit einerseits, ebenso wie die Einfachheit andererseits, der Grund eines scheinbaren Widerspruches zwischen der Dreiheit der Personen und der Einheit des Wesens. Die Absolutheit und Unendlichkeit der Personen scheint nämlich der Bedingtheit einer Person durch die andere zu widersprechen, da jede Bedingtheit nach unsern Begriffen Abhängigkeit und Unterordnung involvirt; und wenn wir unter Berücksichtigung der göttlichen Einfachheit auch noch eben dazu gelangen, die Fülle unendlicher Vollkommenheit als in einer einfachen Realität existirend in einem Subjecte denkbar zu finden,

so ist es doch ungleich schwerer, dieselbe als identisch zu denken mit drei untereinander verschiedenen Subjecten, welche dieselbe, jedes in seiner eigenthümlichen Weise, besitzen sollen. Denn im ersten Falle brauchen die Unterschiede, die wir bei Gott in einem und demselben Subjecte machen, keinen realen Unterschied zu begründen; der Unterschied zwischen Wesen und Person muß aber einen solchen begründen zwischen den Personen untereinander und scheint daher auch selbst ein realer sein zu müssen, was aber mit der Einfachheit Gottes unverträglich sein würde.

So scheint gerade das Licht unseres vernünftigen Begriffes von der göttlichen Natur die Denkbarkeit der Trinität auszuschließen. Die Undenkbarkeit der Trinität ist daher eine specifisch höhere als die der göttlichen Natur, obgleich damit nicht gesagt sein soll, daß ihr Dunkel in keiner Weise sich erhellen lasse. Denn daraus, daß etwas nicht absolut denkbar ist, folgt noch nicht, daß es absolut undenkbar sei.

Die Unvorstellbarkeit der Momente eines Objectes und die Undenkbarkeit ihrer Eintracht und Einheit bilden zusammen die Unbegreiflichkeit seines Inhaltes. Es ist klar, daß die Lehre von der Trinität in beiden Beziehungen eine eminente Unbegreiflichkeit und damit in ihrem Inhalte eine Dunkelheit besitzt, die der Unerforschlichkeit ihrer Wirklichkeit entspricht.

Kommen wir also zum Schlusse: Die Dreifaltigkeit der Personen ist wegen ihrer absolut übernatürlichen Erhabenheit für die natürliche Erkenntniß jeder Creatur verborgen, d. h. ohne den Glauben an die Offenbarung Gottes überhaupt nicht erkennbar und auch für den Gläubigen in einem besonders hohen Sinne unbegreiflich: sie ist also ein Mysterium im wahrsten Sinne des Wortes [1].

B. Die Lichtseite des Mysteriums. Systematische Entwicklung desselben auf der Basis des Glaubens.

§ 9. Der Uebergang aus der Dunkelheit zum Lichte.

1. Bisheran haben wir wie mit Gewalt die Vernunft zurückzudrängen gesucht, wo sie mit kühnem Wurfe das Dunkel des Geheimnisses durchbrechen wollte. Wir mußten zeigen, daß die Nacht, welche unser Mysterium umgibt, zu dicht ist, als daß sie durch eine irdische Fackel erhellt

[1] Ueber den geheimnißvollen Charakter der Trinität s. unter den neuern Theologen besonders Kuhn, Die christliche Lehre von der Trinität § 34—36, woselbst vieles sehr schön und trefflich, besonders gegen die Güntherschen Aufklärungs- und Zerklärungsversuche, gesagt ist.

werden könnte, und daß wir deshalb ein himmlisches Licht herbeiwünschen müssen, welches dieselbe, wenn auch nicht in den hellen Tag, so doch in ein ahnungsvolles Morgenroth verwandle. Wir fürchteten, die irdische Fackel möchte uns den Gegenstand nicht in seiner wahren Gestalt zeigen, sondern ein Trugbild an dessen Stelle setzen; denn in der That sind alle Vernunftbeweise für die Trinität entweder gar keine Beweise, oder wenn sie etwas beweisen, beweisen sie etwas anderes als die wirkliche Trinität. Nur dann, wenn man deutlich den Punkt feststellt, wo die Vernunft den Boden unter ihren Füßen verliert und von wo aus sie nur auf den Flügeln des Glaubens weitergetragen werden kann, ist es möglich, das Mysterium der Trinität wissenschaftlich zu entwickeln und Licht über dasselbe zu verbreiten.

Bei der göttlichen Natur angekommen, hört die Entwicklung der Vernunft von innen heraus auf; die Erkenntniß der Trinität kann nicht ihre Frucht sein, es sei denn eine entstellte Fehlgeburt. Nur wenn sie sich mit dem Glauben verbindet, wenn sie ihre weitere Entwicklung auf ein Princip gründet, das sie als befruchtenden Keim aus dem Glauben aufgenommen (fidei admixta et fide subnixa, sagt Richard von St. Victor), nur dann kann sie die Erkenntniß der Dreifaltigkeit in dem Maße, wie es in diesem Erdenthale möglich ist, zur Reife bringen.

Wir sagen: ein einziges Princip aus der Glaubenslehre von der Trinität genügt der Vernunft, um das Dogma in seinem ganzen reichen Inhalte aufzubauen und zu entwickeln. Das Dogma ist ein so regelmäßiges und bei all seinem Reichthume so einfaches Gewebe, daß man an jedem beliebigen Faden das Ganze hinauf und hinab durchlaufen kann. Gerade so, wie man bei der göttlichen Natur aus jeder einzelnen Eigenschaft alle übrigen ableiten kann, vermag man auch bei der Trinität aus jedem einzelnen Lehrsatze, den man dem Glauben entnimmt, alle übrigen entweder analytisch rückwärts oder synthetisch vorwärts schreitend zu entwickeln.

Nehmen wir z. B. das Dogma in seinem concretesten Ausdrucke: In Gott gibt es drei Personen. Wenn es drei Personen in Gott gibt, so ist damit auch gegeben, daß sie consubstantial sind; denn sie müssen alle drei die eine göttliche Natur besitzen, welche nicht vervielfältigt werden kann. Sie sind also auch ein Gott, und da es in Gott keine reale Zusammensetzung geben kann, realiter auch die Gottheit selbst. Der Natur und Substanz nach sind sie also nicht verschieden und ebenso auch nicht real verschieden von der Natur und der Substanz selbst. Verschieden können

sie daher nur sein nach der verschiedenen Art und Weise, in der sie die Substanz besitzen und diese selbst sind. Eine Verschiedenheit im Besitze derselben Natur kann aber nicht stattfinden, wenn jede Person von sich selbst die Natur besitzt; denn so besäßen alle drei dieselbe in der nämlichen Weise[1]. Also darf nur eine Person die Natur aus sich besitzen; die beiden übrigen müssen sie von ihr erhalten, und zwar muß die dritte sie wieder auf andere Weise erhalten als die zweite, was nicht der Fall wäre, wenn sie die Natur bloß von der ersten, wie die zweite, und nicht zugleich von dieser letztern erhielte. Die Personen sind also keine absoluten[2], sondern relative Personen, d. h. das Eigenthümliche der Persönlichkeit einer jeden besteht darin, daß eine jede die Natur nur in Beziehung zu den andern und folglich in Gemeinschaft mit diesen besitzt. Bei den beiden producirten Personen ist das offenbar, da sie die Natur nur von der ersten haben und folglich nur in Bezug auf diese das sind, was sie sind. Bei der ersten Person aber ist es nicht minder klar; denn auch sie besitzt die Natur nur insofern auf eine eigenthümliche Weise, als besondere Person, als sie dieselbe besitzt, um sie den beiden andern Personen zu geben. Kurz, die drei Personen können nicht wahrhaft drei göttliche Personen sein, nicht die Natur als ein Gemeingut besitzen, wenn sie nicht untereinander in wesentlicher Relation stehen, in einer Relation, welche zugleich die Gemeinschaft des Besitzes und den Unterschied in demselben begründet, und ihrerseits wiederum auf den Ursprung einer Person aus der andern und der beiden letztern aus einer ersten zurückgeführt wird. An diesem Faden ließe sich folgerecht die ganze Trinitätslehre abspinnen; doch wollen wir nicht vorgreifen.

Auf ähnliche Weise kann man aus dem Dogma entnehmen, daß es in Gott zwei reale Unterschiede gebe, und daraus mit Hinzunahme dessen, was die Vernunft über die Einfachheit Gottes lehrt, nachweisen, daß diese Unterschiede persönliche und relative Unterschiede seien. Es können nur Unterschiede zwischen Personen sein; denn sonst wären es reale Unterschiede in einer und derselben Person, welche dann nothwendig zusammengesetzt erscheinen müßte, was der Einfachheit Gottes widerspricht; real verschiedene Personen hingegen werden nicht miteinander zusammengesetzt; sie bilden eine Vielheit, nicht ein Ganzes aus verschiedenen Theilen. Ebenso

---

[1] Ueber die Giltigkeit dieses Schlusses vgl. *Suarez*, De Trinit. myst. l. 1, c. 4. *Ruiz*, De Trinit. disp. 1.

[2] Inwiefern sie auch absolut genannt werden können und müssen, werden wir später sehen.

müssen es relative Unterschiede sein, d. h. Unterschiede, die in einer Relation, in einer Beziehung der Personen aufeinander wurzeln; denn sonst wäre der Unterschied ein unvermittelter, der kein Band der Einigung in sich trüge, was wiederum der Einfachheit Gottes widerspricht, die wohl einen Gegensatz, aber keine Trennung zuläßt.

Noch natürlicher kann man davon ausgehen, daß es in Gott vier reale Verhältnisse oder zwei reale Wechselverhältnisse gibt; denn die realen Verhältnisse sind zugleich der objective Grund für den realen Unterschied der Personen und für ihre Einheit. Ein Verhältniß scheidet die Träger desselben voneinander in demselben Augenblicke, wo es sie in Bezug aufeinander und dadurch in Verbindung miteinander bringt. Es verlangt Unterschiede, und diese Unterschiede können nicht in der göttlichen Natur als solcher oder auch in einer göttlichen Person liegen, ohne daß die Einfachheit derselben gespalten würde; es verlangt also mehrere Personen, und die vier Verhältnisse in Gott verlangen drei Personen, weil nicht mehr und nicht weniger nothwendig sind, um die vier Verhältnisse zu constituiren. Die Verhältnisse der unterschiedenen Personen als solcher können aber, weil sie nothwendig und wesentlich sind und die Personen nur in Rücksicht auf sie einander gegenübergestellt werden, auch keine andern sein, als Verhältnisse der Personen als Personen in ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit, d. h. in der Eigenthümlichkeit der Art und Weise, wie jede die gemeinschaftliche Natur besitzt. Folglich müssen sie gerade die Eigenthümlichkeit des Besitzes der Natur betreffen, und dieser ist nur insofern relativ, als er entweder wesentlich von der Mittheilung einer andern Person abhängt wie bei der zweiten und dritten Person, oder wesentlich auf die Mittheilung des eigenen, ursprünglichen Besitzthums gerichtet ist wie bei der ersten Person.

In all diesen Deductionen, die noch weiter fortgesetzt und auf die ganze Trinitätslehre ausgedehnt werden können, braucht man nirgendwo mehr einen Sprung zu machen, weil der Uebergang auf das höhere Gebiet, auf dem sich hier die Vernunft bewegt, gleich von Anfang gemacht ist. In dieser Kette braucht nirgendwo ein Glied willkürlich hineingeschoben zu werden, nachdem die Vernunft das erste Glied aus dem Glauben genommen und alle übrigen an demselben wie an einem goldenen Reifen befestigt.

2. Gleichwohl ist es nicht gleichgiltig, von welchem Punkte des Dogmas aus man die Darstellung desselben beginnt. Wenn man auch von jedem Punkte aus das ganze Gewebe aufwärts und abwärts verfolgen kann, so kann es doch nur einen Punkt geben, von dem aus

man das Ganze in gerader Richtung überschaut; es ist dies eben derjenige, von dem auch die objective Entwicklung des Dogmas ausgeht, von dem man es also auch gleichsam in seiner Genesis verfolgen kann; und wiederum ist es, wie wir sehen werden, gerade der, auf dem der einfachste und natürlichste Uebergang von der göttlichen Natur zur Dreiheit der Personen, mithin von der Vernunfterkenntniß Gottes zur Glaubenserkenntniß gemacht wird.

Man hat gewiß bemerkt, daß wir bei den schon angeführten Entwicklungen größtentheils analytisch, rückschreitend verfahren mußten, indem wir aus der Dreifaltigkeit der Personen, aus den Unterschieden und Relationen in Gott auf die in Gott stattfindenden Ausgänge, Productionen und Mittheilungen zurückzugehen gezwungen waren. Die Ausgänge in Gott und die ihnen entsprechenden Productionen führen die Relationen und durch die Relationen die Personalunterschiede herbei. Denn aus den Ausgängen und Productionen entstehen eben die Relationen zwischen dem Producirenden und dem Producirten, dem Hervorbringenden und Hervorgehenden. Diese Relationen aber müssen Personalrelationen, Relationen von Personen sein; denn bei Gott kann nichts producirt werden in einer und derselben Person oder in der Natur, weil jene Person sonst zusammengesetzt würde aus einem Producirenden und Producirten, und weil die göttliche Natur als solche weder selbst producirt ist noch irgendwie durch ein Product completirt werden kann. Die Production kann daher hier nichts anderes zum Gegenstande haben als dies, daß eine andere Person in den Besitz derselben Natur gesetzt werde. Sie ist also wesentlich eine Mittheilung der Natur an eine andere Person, welche eben dadurch in die innigste Beziehung zu der producirenden Person tritt. Folglich sind auch die Unterschiede, welche auf den Relationen beruhen, reine Personalunterschiede, d. h. sie begründen eine Vielheit von Personen in derselben Natur.

Die Productionen respective die Ausgänge erklären uns also die Genesis der Dreifaltigkeit der Personen, wie es eigentlich schon ihr Name ankündigt; sie enthüllen uns die Dreifaltigkeit eben in ihrem Ursprunge. Sie sind darum auch der Lichtpunkt, in dem sich die Einheit des göttlichen Wesens zur Dreifaltigkeit der Personen entfaltet, wo wir diese mit jener in Verbindung treten oder vielmehr aus ihr hervorbrechen sehen. Die Vernunft zeigt uns Gott in der Einheit der Natur, nicht aber die Fruchtbarkeit Gottes in realer Production nach innen in seinem eigenen Schoße. Da

tritt nun der Glaube hinzu und belehrt uns, daß Gott nicht bloß nach außen, sondern auch nach innen productiv und fruchtbar sein kann und fruchtbar ist, und damit bringt er uns auf den Weg, die Dreifaltigkeit der Personen aus ihrer Wurzel zu entwickeln. Vermittelst des Lehrsatzes von den Productionen wird also die Gotteserkenntniß gerade auf dem Punkte aufgegriffen und fortgeführt, auf dem die Vernunft sie gelassen hat. Durch ihn sehen wir die Dreifaltigkeit nicht bloß als reife Frucht am Stamme der Gottheit, wir sehen sie in dem Augenblicke, wo sie als Knospe aus demselben hervorbricht, und können sie mit klarem Blicke von ihrem ersten Keime bis zu ihrer vollendeten Ausbildung in ihrer ganzen reichen Herrlichkeit Schritt für Schritt verfolgen[1].

Niemand hat das besser verstanden und glücklicher durchgeführt als der hl. Thomas in seiner Summa; und gerade deshalb ist sein Tractat über die Trinität das Klarste, Gediegenste und Vollendetste, was je über diesen Gegenstand geschrieben worden. Wie schon früher bemerkt, bezeichnet er den ersten Satz, womit er diesen Tractat beginnt, ausdrücklich als Glaubenssatz, während er bis dahin — die Lehre von der Prädestination allein ausgenommen, weil sie sich auf die übernatürliche Bestimmung der Geschöpfe bezieht — alles, was über die göttliche Natur und ihre Thätigkeit zu sagen war, als Vernunftwahrheiten betrachtete und behandelte. Dieser Glaubenssatz ist aber gerade der von den beiden Processionen und Productionen. Aus den Processionen und Productionen leitet er dann die Relationen, aus den Relationen die Personen in ihrer Mehrheit und in ihren realen Unterschieden ab und schließt diese Construction der Trinität mit einem Rückblicke auf die Erkenntniß derselben. Nachdem er so das Dogma aufgebaut, wendet er sich zur Betrachtung des fertigen Baues, und zwar erstens zur Betrachtung der einzelnen Personen mit ihren verschiedenen Namen und Eigenschaften und zweitens zur Vergleichung der Personen sowohl mit der Einheit des Wesens als mit den Relationen, den persönlichen Eigenschaften, den Productionen und endlich zur Vergleichung der Personen miteinander. Alles, was er im zweiten Abschnitte

---

[1] Auf diese Weise werden wir das liefern, was man in neuerer Zeit die Construction der Trinität genannt hat. Sie ist nichts anderes als der dialektische Entwicklungsproceß, in welchem wir, den in seiner objectiven Einfachheit unendlich reichen Inhalt des Dogmas für unsere Auffassung gleichsam in seine Elemente zerlegend, uns aus diesen das Gesamtbild des Dogmas zusammensetzen, ohne darum die Zersplitterung und die allmähliche Genesis unserer Begriffe auf das Object selbst zu übertragen. Aber dieser Aufbau kann selbstverständlich nach dem Gesagten nur auf einer Basis ruhen, die uns durch göttliche Offenbarung gegeben ist.

über die einzelnen Theile des Baues und ihre Verhältnisse sagt, hat seinen Grund in der Construction des ersten Abschnittes, und diese Construction wiederum ist nichts anderes als eine Entwicklung des Wurzelprincips, von dem er ausgegangen war.

Wir wollen ihm nicht in diesem ganzen Processe folgen; nicht alles, was in demselben entwickelt ist, ist gleich klar und anschaulich, nicht alles auch gleich interessant und anziehend. Es ist uns vorzüglich darum zu thun, das Dogma in seinen lebendigsten und interessantesten Partien möglichst anschaulich zu machen und dasjenige hervorzuheben, was einerseits das gläubige Gemüth mit dem höchsten Gegenstande des Glaubens vertraut machen und ihm reichen Stoff zur Liebe und Bewunderung dieses Mysteriums gewähren kann, oder was andererseits für das Verständniß der übrigen Mysterien und des ganzen Christenthums von Wichtigkeit erscheint. Dazu ist es jedoch keineswegs nöthig, von dem wissenschaftlichen und principiellen Verfahren des hl. Thomas abzugehen; im Gegentheil, nichts ist zu dem Ende ersprießlicher als ein genaues Festhalten an diesem Verfahren.

Uebrigens werden wir uns bemühen, den Ideengang des hl. Thomas durch anderweitige Elemente zu bereichern und seine Gedanken weiter zu entwickeln respective zu modificiren. Dabei werden wir nicht bloß die Ausführungen der spätern Scholastik, sondern auch die genialen Schöpfungen der Vorgänger des hl. Thomas, des hl. Augustinus (De Trinitate libri 15), des hl. Anselmus (Monologium) und Richards von St. Victor (De Trinitate libri 6) zu verwerthen suchen. Letzterer ist zwar nicht überall gleich glücklich, insbesondere hat er das innige Verhältniß der göttlichen Productionen zur Erkenntniß und Liebe weniger in Anschlag gebracht; aber nichtsdestoweniger ist er so reich an den originellsten und tiefsten Gedanken und entwickelt eine so scharfe und gewandte Dialektik, daß er eine weit reichere Fundgrube bietet als die meisten philosophischen Bestrebungen der neuern Zeit auf diesem Gebiete.

§ 10. Die Wurzel der Trinität: die Productionen in der göttlichen Erkenntniß und Liebe.

1. Die göttliche Natur ist eine durchaus lebendige; die in ihr stattfindenden Productionen müssen folglich Productionen der Lebendigkeit dieser Natur sein. Sie müssen stattfinden durch die Lebensacte dieser Natur, und da diese Lebensacte in Gott geistige sind, also auf Erkenntniß und Liebe sich reduciren, so müssen auch die Productionen stattfinden vermittelst

der Acte der Erkenntniß und Liebe. Dieses könnte man schon in der bloßen Voraussetzung, daß es überhaupt Productionen in Gott gibt, evident eingeschlossen finden; und in der Regel leiten auch die Theologen jene nähere Bestimmung der Productionen daraus ab, daß sich dieselben auf eine andere Weise in Gott nicht denken ließen, daß es keine andern innern Thätigkeiten in Gott gebe als die des Erkennens und Wollens. Sollte dieser Beweis auch nicht jedem sofort klar sein, so kann und muß man doch jene Bestimmung der göttlichen Productionen als in der göttlichen Offenbarung gegeben annehmen. Sie ist so bestimmt geoffenbart und von den Vätern und Theologen so einstimmig und entschieden angenommen, daß man sie nicht als eine bloße geistreiche Hypothese oder als ein freies Theologumenon betrachten darf, daß sie vielmehr als die einzig zulässige und dabei vollkommen sichere und zuverlässige Bestimmung der göttlichen Productionen gelten muß, die, wenn sie nicht ausdrücklich de fide ist, doch nicht ohne große Verwegenheit geläugnet werden kann.

Den positiven Beweis hierfür wollen wir hier nicht antreten [1]. Damit aber diese Idee uns sicher leite und eine Quelle des reichsten Lichtes werde, thut es noth, sie möglichst genau zu sondiren und zu bestimmen und hier wiederum den Punkt hervorzuheben, wo Vernunft und Glaube sich begegnen, wo jene abschließt, dieser ansetzt.

Die Vernunft gibt uns nicht nur den Begriff von der göttlichen Natur, sondern auch von ihrer substantialen Lebendigkeit. Sie lehrt uns, daß die göttliche Substanz zugleich das reinste Sein und die reinste Thätigkeit ist, daß diese Thätigkeit Gottes in der vollkommensten Erkenntniß und Liebe seiner selbst besteht. Sie sagt uns aber nicht, daß diese Erkenntniß und Liebe in Gott etwas producirt, da sie dieselbe nur als Substanz des Erkennenden und Liebenden auffaßt, die also für sich keine neue Person, sondern nur die Vollkommenheit derjenigen Person ausmacht, welcher sie angehört. Da tritt nun der Glaube hinzu und legt uns diese Lebensthätigkeit Gottes als eine productive dar; er sagt uns, daß Gott nicht bloß sich selbst erkennt, nicht bloß sich selbst liebt, sondern auch seiner Erkenntniß einen Ausdruck gibt, seine Liebe eine Blüthe treiben läßt; daß er die Erkenntniß, die er von sich selbst hat, in einem innern Worte ausspricht, in einem Bilde seiner selbst ausprägt oder ausstrahlt; daß er die

---

[1] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit Bd. I. *Suarez*, De SS. Trinit. myst. l. 1, c. 5. *Ruiz*, De Trinitate disp. 2. Scheeben, Dogmatik § 116, n. 932 ff. Für die erste Production liefert den Beweis kurz, aber schlagend Dieringer, Lehrbuch der Dogmatik (4. Aufl.) S. 171.

Liebe, die er zu sich selbst und seinem Worte trägt, in einem innern Liebesseufzer aushaucht, in einem Pfande niederlegt. Die Erkenntniß und die Liebe in Gott werden nicht producirt, ebensowenig wie die Natur, zu der sie gehören und die sie in ihrer actuellen Lebendigkeit constituiren; sie bilden also formell auch keinen Gegensatz, keine Relation, keinen Unterschied in Gott, folglich auch keine verschiedenen Personen. Man kann streng genommen nicht sagen, das göttliche Erkennen und Wollen sei formell eine reale Production oder Procession, ein Hervorbringen oder Hervorgehen. Nur das ist genau: durch die Erkenntniß und Liebe der ersten Person in der Gottheit, des ursprünglichen Inhabers der göttlichen Natur und ihrer Lebensthätigkeit, wird der Ausdruck, die Offenbarung oder Bekundung dieser Erkenntniß und dieser Liebe reell hervorgebracht, als etwas von der producirenden Person Verschiedenes, ihr reell Gegenübertretendes, in realer Beziehung zu ihr Stehendes.

Der Unterschied, den wir hier machen, ist etwas subtil, aber doch nicht derart, daß er in seinen Grundzügen nicht jedem denkenden Geiste hinreichend klar gemacht werden könnte. Daß man ihn gewöhnlich nicht in seiner ganzen Schärfe erfaßt, kommt daher, weil er in unserem geistigen Leben zwar ebenfalls vorhanden ist, aber nicht in derselben Weise sich geltend macht wie bei Gott.

Der Erkenntniß und der Liebe kann man nämlich auf doppelte Weise Ausdruck geben, nach außen und nach innen. Die erstere Art ist für uns die bekanntere, begreiflichere, an uns sowohl als an Gott, und aus ihr müssen wir uns die zweite verdeutlichen.

Der äußere Ausdruck ist aber bei uns wieder ein doppelter, ein lebendiger und zugleich flüssiger, und ein nicht an sich lebendiger, der aber dafür von größerer Consistenz ist. Der Erkenntniß geben wir in dieser Hinsicht Ausdruck durch das Wort, womit wir unsern Gedanken bezeichnen, und durch das Bild, worin wir ihn ausprägen. Der Liebe geben wir Ausdruck durch den Seufzer oder die Aspiration, in der sie sich ausströmt, und durch das Pfand oder die Gabe, worin wir dieselbe niederlegen [1].

---

[1] Im Lateinischen ist das deutlicher. Suspirium (Seufzer) ist die laut werdende aspiratio (Anmuthung), welche durch heftigen Affect hervorgerufen wird. In Beziehung auf unsern Gegenstand nennt daher der hl. Franz von Sales in seiner Rede auf das Pfingstfest das Product der göttlichen Liebe un soupir, une respiration, un souffle d'amour. Wenn der Apostel sagt, daß der Heilige Geist in uns als den Kindern Gottes mit unaussprechlichen Seufzern bitte, so deutet er damit an,

Auf ähnliche Weise gibt Gott seiner Erkenntniß und seiner Liebe nach außen Ausdruck. Alle Dinge, die Gott ins Dasein ruft, sind ein Ausdruck und Abdruck seiner Erkenntniß, seiner Gedanken, und als solche sind es Worte, die er gesprochen, in denen er sich offenbart, und Bilder, die er nach seinen Gedanken geformt hat. Und alles, was von Leben und Seligkeit in den Geschöpfen sich findet, ist ein Ausdruck und Ausfluß der göttlichen Liebe, ein Hauch, der von ihr ausströmt, ein Pfand und eine Gabe, wodurch sie die Creatur mit sich verbindet.

Nach Analogie des äußern Ausdruckes der Erkenntniß und Liebe reden wir nun aber bei uns und müssen wir nach der Offenbarung auch bei Gott reden von einem innern Ausdrucke der Erkenntniß und Liebe, d. h. von einem solchen, der nicht aus dem Schoße des erkennenden und liebenden Geistes heraustritt, nicht an andere Subjecte außer ihm gerichtet ist.

Das Erkennen denken wir uns nämlich als das Erzeugen einer Vorstellung von einer Sache und eines Urtheils über dieselbe. Wie nun der Künstler seine Vorstellungen durch das äußere Bild darstellt, und wie wir unser Urtheil durch das äußere Wort aussprechen, so pflegen wir auch unsere Vorstellung selbst als ein Bild der erkannten Sache und unser inneres Urtheil als ein Wort unserer Seele zu betrachten. Es ist dies aber keineswegs bloß eine analoge Ausdrucksweise, sondern es liegt derselben ein thatsächliches Verhältniß in unserem Innern zu Grunde. Die actuelle Vorstellung ist nämlich das durch die Erkenntnißthätigkeit der Seele ausgeprägte Bild (species expressa) des von dem äußern Objecte empfangenen und habituell im Erkenntnißvermögen verbleibenden Eindruckes (species impressa), und ebenso ist das actuelle Urtheil der durch die Denkthätigkeit der Seele hervorgebrachte Ausdruck für die von ihr aufgenommene und habituell in ihr verbleibende Wahrnehmung. Da also die actuelle Erkenntniß, welche in der innern Vorstellung und im innern Urtheil fixirt

---

daß der Heilige Geist selbst ein gemitus inenarrabilis ist, welcher dem Herzen des Vaters und des Sohnes entströmt. Freilich würden wir ihn als den Ausdruck der nicht schmachtenden, sondern von Seligkeit überfließenden Liebe des Vaters und des Sohnes besser iubilus Patris et Filii nennen. Die wenn nicht immer im Seufzer laut werdende, so doch stets auf irgend eine Weise wahrnehmbare Aufwallung und Ergießung des Gemüthes ist der natürlichste und unmittelbarste Ausdruck wie für den Affect überhaupt, so insbesondere für die Wurzel und Beherrscherin der Affecte, die Liebe. Da wir im Deutschen keinen ebenso prägnanten Ausdruck haben, so werden wir den lateinischen, Aspiration, vorziehen und ihn dem deutschen „Liebeserguß" zur Seite gehen lassen.

wird, eine Ausprägung und ein Ausdruck der habituellen Erkenntniß (der memoria) ist, so sind wir vollständig berechtigt, sie als ein inneres Bild oder Wort zu bezeichnen. Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangen wir wenigstens bis zu einem gewissen Grade hin auch dann, wenn wir das Verhältniß betrachten, in welchem Vorstellung und Urtheil zum Erkenntnißacte selbst stehen. Der Erkenntnißact, d. h. diejenige Thätigkeit, durch welche die Seele actu erkennend constituirt wird, ist allerdings sachlich von der Vorstellung und dem Urtheil nicht verschieden; denn in dem innern Vorstellen und Urtheilen besteht eben das Erkennen. Nichtsdestoweniger kann man aber doch auch in der actuellen Erkenntniß wieder ein Zweifaches unterscheiden, nämlich erstens die Einsicht in die erkannte Wahrheit oder die Auffassung derselben, und zweitens die im Urtheil sich vollziehende Bethätigung und Bekundung dieser Erkenntniß. Letzteres könnte immerhin als ein inneres Bild des erstern bezeichnet werden. Jedenfalls aber steht soviel wenigstens fest, daß Vorstellung und inneres Urtheil ein realer Ausdruck der von der habituellen zur actuellen Erkenntniß fortschreitenden Seele sind und insofern als inneres Wort oder Bild bezeichnet werden können. — In der Gottheit liegt die Sache aber wesentlich anders. Die actuelle Erkenntniß kann bei Gott nicht Gegenstand einer wirklichen Production sein, sonst wäre Gott ja nicht wesentlich erkennend, wäre nicht reiner Act; also auch Bild und Wort, insofern dieselben bei uns die actuelle Erkenntniß constituiren, können nicht reell producirt sein; man kann zwischen dem Sein Gottes und der Vorstellung von demselben im Erkenntnißacte keinen reellen Unterschied machen. In unserer Seele ist das intellectuelle Wort und Bild Product der Seele, wie die Erkenntniß selbst, durch welche die Seele actuirt wird; Gott ist aber die reinste Actualität ohne alle Potentialität. Bei ihm fällt also der Grund, welcher bei uns zwischen dem Erkennenden und seinem intellectuellen Worte und Bilde einen reellen Unterschied fordert, gänzlich weg. Gott kann nicht sein Wort und Bild produciren, um sich erst zu erkennen; er producirt es, weil er sich erkennt[1], aus der überströmenden Fülle und Actualität seiner

[1] Inwiefern die erste Person als solche sich auch erst durch ihr Verbum oder vielmehr in ihrer Beziehung auf dasselbe erkennt, und ohne die Production des Verbums sich auch nicht als das, was sie wirklich ist, erkennen könnte, werden wir später sehen. Für das Gesagte vgl. *Conc. Colon.* a. 1860 p. 22: Dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est „esse quod sapere et ea essentia est, quae sapientia" (*S. August.*, De Trinit. l. 15, c. 7, n. 12), ut „Deus verus" sit, abesse non potest.

Erkenntniß, die eben keine bloße Erkenntniß, sondern eine unendlich fruchtbare Erkenntniß ist und wegen ihrer unendlichen Fruchtbarkeit danach strebt, sich einen adäquaten Ausdruck zu geben in einem Worte und Bilde, das im Schoße Gottes verbleibt.

Noch einmal: die Creatur producirt in ihrer intellectuellen Vorstellung ihren Erkenntnißact; sie producirt aber, weil sie nicht durch ihr Wesen schon reine Actualität ist. Gott ist durch sein Wesen reine und volle Actualität. Folglich, urtheilt die Vernunft, fällt jene Art von Production, wodurch die Erkenntniß erst hervorgebracht wird, weg; aber der Glaube sagt uns, daß eine andere, höhere Production, die nicht in Mangelhaftigkeit, sondern im übergroßen Reichthume Gottes wurzelt, an die Stelle tritt.

Aehnlich wie mit der Erkenntniß verhält es sich mit der Liebe.

Bei unserem Geiste geht der Act der Liebe als ein Product desselben aus seinem Willen hervor. Diesen Act bezeichnen wir bald als eine Thätigkeit, wodurch die Seele sich selbst actuirt und actu liebend wird; bald als das Product dieser Thätigkeit, als eine Bewegung, welche die Seele durch ihre Hinneigung zu dem geliebten Gegenstande in sich hervorbringt, als ein Band, wodurch sie sich an ihn, ihn an sich fesselt. Und weil die Liebe eben äußerlich sich kundgibt durch die dem Herzen entströmende Aspiration, womit es dem geliebten Gegenstande entgegenschlägt, oder durch die Gabe, die man als Liebespfand gibt und empfängt, so können wir auch das innere Product, den innern Ausdruck oder vielmehr Ausfluß der liebenden Seele und ihrer Liebesthätigkeit nicht besser bezeichnen, als wenn wir ihn Liebeshauch oder Liebespfand nennen.

Diesen innern Liebeshauch, dieses innere Liebespfand können wir bei uns allerdings nur sehr mühsam und immer nur ideell von dem Acte der Liebe selbst unterscheiden. Denn der Liebesact ist selbst diese Bewegung und dieses Pfand als Ausfluß der habituellen Zuneigung und Verbindung mit dem geliebten Gegenstande. Wenn also nicht der Liebesact selbst in uns producirt wäre, würden wir auch nicht von der Production eines Hauches oder Pfandes reden können.

Wollen wir uns nun in Gott ebenfalls einen realen Proceß, eine reale Production in der Liebe und durch die Liebe denken, so können wir das natürlich nur nach Analogie dessen, was mit unserer Liebe vorgeht. Aber eben nur nach Analogie, d. h. in ungleich höherem und zum Theil in umgekehrtem Sinne. Bei Gott geht der Act der Liebe nicht aus dem habitus oder der Potenz hervor, ist also auch kein wirkliches Product.

Gott ist seine Liebe in der reinsten und vollsten Actualität; aber eben deshalb, lehrt uns der Glaube, weil die Liebe in Gott kein erst hervorgerufener Act, weil sie ein ewiger Uract und eben dadurch zugleich ein überreicher Act ist, ist sie nicht minder fruchtbar als die göttliche Erkenntniß; deshalb bringt Gott durch sie einen unermeßlichen Hauch der Liebe und ein unendliches Liebespfand hervor. In dieser Aspiration gießt Gott seine Liebe aus, aber nicht sie, sondern die Aspiration wird producirt; in diesem Pfande legt Gott seine Liebe nieder, aber nicht die Liebe, sondern das Pfand derselben tritt aus dem Liebenden heraus, als etwas von ihm Verschiedenes, ihm Gegenüberstehendes.

2. Es gibt also nach der Offenbarung in der göttlichen Erkenntniß und Liebe Productionen, in denen sich deren unendliche Fruchtbarkeit offenbart. Das Licht der Erkenntniß strahlt sich aus in dem Abglanze eines unendlichen Ebenbildes, und die Gluth der göttlichen Liebe lodert auf in einer unendlichen Flamme. Abglanz, Wort, Bild sind die Bezeichnungen für den Ausdruck der göttlichen Erkenntniß; Flamme, Aspiration, Pfand sind die ganz parallelen Bezeichnungen für den Ausfluß der göttlichen Liebe.

Solche und ähnliche Namen wendet denn auch die Heilige Schrift an, um die Producte der innern göttlichen Productionen als solche zu bezeichnen. So heißt das Product der ersten der λόγος, das Verbum Gottes[1], der character oder die figura (expressa) substantiae eius[2]. Da die zweite Production gewöhnlich in ihrer Weiterführung nach außen in der Heiligen Schrift dargestellt wird, so sehen wir die angeführten Namen derselben auch nur in dieser Beziehung auftreten, obgleich sich daraus leicht auf das innere Product in seinem absoluten Wesen zurückschließen läßt. Später werden wir dies näher zu erörtern Gelegenheit finden[3].

---

[1] Joh. 1, 1 und anderswo unzählige Male. Ueber die Bedeutung des Namens λόγος vgl. *Petav.*, De Trinit. l. 6, c. 1—3.

[2] Hebr. 1, 3.

[3] Bei den Scholastikern finden sich die von uns gegebenen und, wie uns scheint, ganz naheliegenden Bezeichnungen für das Product der Liebe noch nicht genügend berücksichtigt. Auch sie stellen gewöhnlich den Namen verbum und imago bei der zweiten Production andere Namen als parallel gegenüber, dem verbum den amor, der imago das donum. Aber der erstere, amor, bezeichnet an sich die Liebe schlechthin, nicht das Product derselben. Die Scholastiker tragen diesem Umstande auch Rechnung, indem sie den Erguß der Liebe amor notionalis (d. h. die Notion, die Proprietät einer bestimmten göttlichen Person bildend), die Liebe als solche amor essentialis nennen. Den Namen donum sodann erklären sie bei Gott nur aus der

Bei diesen Erklärungen betrachten wir natürlich die beiden Producte in Gott noch nicht als Personen; wir wollen ja erst erläutern, wie und warum es eben Personen und zwar verschiedene Personen sein sollen. Aber nichtsdestoweniger müssen wir, um dem Dogma vollauf gerecht zu werden, bei der nähern Bestimmung des Productes der göttlichen Liebe immer schon voraussetzen, daß das Wort der ersten Person, also das Product der Erkenntniß, eine von dieser verschiedene, zweite Person ist. Das Sprechen Gottes nämlich oder der Ausdruck der Erkenntniß setzt keine andere Person voraus als den Sprechenden, der seine Erkenntniß von sich selbst zu offenbaren und den Gegenstand derselben durch Nachbildung zu verherrlichen strebt; oder wenn auch eine Person nothwendig sein sollte, zu der er spricht, so ist diese, wie sich zeigen wird, eben das Wort, das er ausspricht und in das er durch die Aussprache seine Erkenntniß hineinlegt. Bei der Liebe dagegen verhält sich die Sache etwas anders. Wenn nämlich Gott nicht schon durch seine Erkenntniß eine andere Person hervorbrächte, so würde er allerdings auch gedacht werden können und müssen mit einer unendlichen Liebe zu sich selbst oder mit einem unendlichen Wohlgefallen an seiner eigenen Güte. Ja, man könnte es auch nicht einmal als ganz unmöglich hinstellen, daß dieses Selbstwohlgefallen des einpersönlichen Gottes auch fruchtbar sein sollte, nämlich fruchtbar in einem unendlichen Jubel, der sich zugleich als Lobpreis des geliebten Gutes und als Frohlocken über den Besitz desselben darstellt. Und wenn auch eine andere Person nothwendig sein sollte, um diesen Liebeserguß entgegenzunehmen, so könnte dieses ebenso, wie bei dem Erkenntnißproceß, diejenige Person sein, welche, wie wir sehen werden, durch die Ergießung der Liebe hervorgebracht wird. In der That abstrahiren denn auch die griechischen Väter bei der Bestimmung des Productes der göttlichen Liebe gänzlich von der Wechselliebe, indem sie dasselbe einfach als Erguß der Liebe Gottes zu seinem absolut vollkommenen Wesen betrachten. Da aber das Dogma ausdrücklich die zweite Production (die der Liebe) nicht von der ersten Person allein ausgehen läßt, sondern zugleich von dem Product des ersten (Erkenntniß-)Processes als von einer zweiten Person, so wird man auch bei der Bestimmung der Art und Weise, wie die göttliche Liebe fruchtbar wird, diesen Umstand mit in Betracht ziehen müssen, indem man speciell die Liebe zweier Personen zu einander als fruchtbare Liebe ins Auge faßt. Das ist in Wahrheit

---

Beziehung, in welche das Product der göttlichen Liebe zur Creatur treten kann. Aber hier soll eben das Verhältniß dieses Productes zu seinen Producenten ausgedrückt werden, auf welche sich die besondere Beziehung zu den Creaturen gründet.

das fruchtbare Princip eines Liebesergusses, wo a priori ein Liebender und ein Geliebter als zwei verschiedene Subjecte einander gegenüberstehen, einer zum andern hinstrebt und beide ihre Liebe gegeneinander ausgießen. Noch deutlicher weist der Begriff der Verpfändung der Liebe auf eine solche Liebe hin, welche zwei verschiedene sich liebende Subjecte zu vereinigen und zu verbinden, oder wenigstens die schon bestehende Vereinigung und Verbindung beider in einem gemeinschaftlichen Ergusse zu krönen und zu besiegeln strebt. Unter diesem Gesichtspunkte, als wechselseitige Liebe zweier unterschiedener Personen, muß also auch die göttliche Liebe gedacht werden, wenn ihre Fruchtbarkeit vollkommen begriffen werden soll. Bei den Deductionen des hl. Thomas, namentlich in der Summa contra gentiles, ist dieser Gesichtspunkt nicht so sehr betont. Der hl. Bonaventura[1] hebt dagegen ausdrücklich hervor, daß die caritas, durch welche die zweite Production in Gott herbeigeführt wird, eine caritas *mutua* ist. Und schon lange vorher hat das elfte Concil von Toledo (675) in seinem berühmten Symbolum gesagt: Spiritus ab utrisque processisse monstratur, quia caritas et sanctitas amborum agnoscitur. Der hl. Augustinus, welcher zuerst unter den lateinischen Vätern die Person des Heiligen Geistes tiefer beleuchtet hat, erschöpft sich in den zartesten und erhabensten Ausdrücken und Bildern, um diesen vorher schon von seinem Lehrer Ambrosius ausgesprochenen Gedanken hervorzuheben. Der Heilige Geist, sagt er, sei die substantiale Liebe des Vaters und des Sohnes, beiden consubstantial; wenn man sie auch treffend Freundschaft nennen könne, so nenne man sie doch passender caritas. „Was ist die Liebe", fragt er, „als ein gewisses Leben, das zwei Dinge verbindet oder zu verbinden strebt, den Liebenden nämlich und das, was geliebt wird? Was liebt der Freund im Freunde, wenn nicht den Freund? So sind also drei da, der Liebende, das Geliebte und die Liebe." Darum nennt er wiederholt das Product des zweiten Processes in Gott communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque coniungitur, suntque servantes unitatem spiritus in vinculo pacis[2]. Aehnlich nennt der hl. Bernard den Heiligen Geist das osculum suavissimum Patris et Filii, weil er die mutua gignentis et geniti cognitio pariter et dilectio sei, und deshalb auch Patris et Filii imperturbabilis pax, gluten firmum, individuus amor[3].

---

[1] Sent. 1, dist. 10, q. 3.

[2] *S. August.*, Tr. 105 in Ioan. De Trinit. l. 6, c. 5; l. 7, c. 3; l. 8, c. 10.

[3] Cant. 8, 1—2. Siehe die Stellen in Scheeben, Dogmatik § 116, Nr. 942.

§ 11. Nähere Bestimmung der Producte der ewigen Productionen, Immanenz und Substantialität derselben.

So sehr man in Gott das Wort der Erkenntniß von der Erkenntniß selbst, die Aspiration der Liebe von der Liebe selbst unterscheiden muß, um das Wort und den Hauch als wirkliche Producte betrachten zu können; so wenig darf man das Wort von der Erkenntniß, die Aspiration von der Liebe trennen. Da die göttlichen Productionen, von denen wir hier reden, innere, immanente Productionen sind, so kann der Ausdruck der Erkenntniß nicht aus der Erkenntniß, der Hauch der Liebe nicht aus der Liebe vollständig heraustreten. Vielmehr ist das Wort nur deshalb Wort, weil die Erkenntniß in ihm niedergelegt, in ihm enthalten ist; und der Hauch der Liebe nur deshalb Liebeshauch, weil die Liebe ihm eingehaucht wird, in ihm lebt und sich kundgibt.

Freilich im äußern Worte legen wir unsere Erkenntniß nicht reell nieder, sondern bloß der Bezeichnung nach, und im äußern sinnlichen Hauche geben wir nicht die Liebe selbst, sondern bloß eine Wirkung und ein Sinnbild derselben. Und so ist auch die Erkenntniß Gottes in dem nach außen gesprochenen Worte, in dem Gebilde der Creaturen, welches den göttlichen Gedanken ausdrückt, nur wie die Idee des Künstlers in seinem Kunstwerk; ist ferner die Liebe Gottes in ihrem nach außen gerichteten Hauche, in dem Leben und der Seligkeit der Creaturen, nur wie die Kraft in einer von ihr verschiedenen Wirkung.

Nicht so verhält es sich mit dem nach innen producirten Worte und Hauche Gottes. In dieses Wort muß Gott die Erkenntniß selbst, die er in ihm ausspricht, ganz wie sie ist, hineinlegen; in diesen Hauch muß er die Liebe, die er in ihm aushaucht, ganz wie sie ist, ausströmen; und da zwischen dem Ausdrucke und der in ihm leuchtenden Erkenntniß, zwischen dem Hauche und der in ihm fluthenden Liebe, wie überhaupt in Gott, keine reale Zusammensetzung denkbar ist, so muß das Wort reell wieder die Erkenntniß selbst, der Hauch reell wieder die Liebe selbst sein, ohne daß darum das Wort und der Hauch als solche aufhörten, producirt, die Erkenntniß und die Liebe als solche aufhörten, nicht producirt zu sein.

Dazu kommt aber noch folgendes.

Der Ausdruck der Erkenntniß ist zugleich Ausdruck des erkannten Gegenstandes. Aber bei uns enthält eben die Erkenntniß nicht in der Wirklichkeit ihren Gegenstand, mag sie auf äußere Dinge oder auch auf unsere Seele selbst sich erstrecken. Daher ist bei uns das innere Product

der Erkenntnißkraft auch mehr ein bloßes Wort, wodurch auf den Gegenstand hingewiesen, als ein reales Bild, worin er ausgeprägt wird. In Gott hingegen ist die Erkenntniß reell eins mit dem erkannten Gegenstande, mit der göttlichen Natur und Wesenheit: ihr Gegenstand ist reell und wirklich, nicht bloß ideell, in der Erkenntniß vorhanden. Folglich muß auch der Ausdruck der Erkenntniß zugleich der reale Abdruck ihres Gegenstandes, des göttlichen Wesens, sein, nicht bloßes Wort, sondern zugleich reales Bild, wodurch das Wesen des Sprechenden nicht nur bezeichnet, sondern reell dargestellt wird. Aber diese reale Darstellung der Wesenheit der ersten Person in Gott kann wiederum nur dadurch geschehen, daß, wie die Erkenntniß in das Wort, so die Wesenheit Gottes in das reale Bild hineingelegt wird. Daraus folgt, daß das Nachbild oder Abbild in Gott wirklich die Wesenheit der ersten Person in sich enthält, daß es ferner reell mit dieser Wesenheit identisch ist, ohne darum aufzuhören, von der ersten Person verschieden zu sein; ist es doch immer auf eine andere Weise mit der Wesenheit identisch als diese. Das Abbild ist mit der Wesenheit identisch, weil und insofern sie in dasselbe hineingelegt worden; die urbildliche Person dagegen ist mit der Wesenheit identisch, insofern sie dieselbe ursprünglich besitzt, und zwar so besitzt, daß sie dieselbe in einem Worte und Bilde aussprechen und ausprägen kann.

Eine analoge Bemerkung findet auf die Production in der göttlichen Liebe Anwendung. Ebensowenig, wie die Erkenntniß der Geschöpfe ihren Gegenstand reell in sich enthält, mit ihm identisch ist, ebensowenig enthält auch die Liebe der Geschöpfe reell in sich das Gut, welches ihr an dem Geliebten wohlgefällt, resp. dasjenige, welches sie ihm schenken möchte. Man sagt zwar, die Liebenden wollten durch ihre Liebe sich selbst, d. h. ihr Wesen, einander schenken. Aber diese beiderseitige Hingabe ist nur eine Hingabe dem Affecte nach, sie ist ein bloßer Affect ohne reales Band, wie die Vorstellung eines Gegenstandes in uns eben ein bloßer Gedanke ist. Dem Gedanken können wir auch einen realen Ausdruck geben, indem wir außer uns ein reales, wenn gleich immer todtes Bild des erkannten Gegenstandes entwerfen; und so können sich auch die Liebenden zum Zeichen ihrer Liebe reale Pfänder der Vereinigung geben, durch die sie einander angehören wollen. Aber ebensowenig wie ihre Liebe reell in der Aspiration, liegt auch ihr Wesen reell in dem Pfande, das sie hingeben.

Bei Gott hingegen ist die Liebe der beiden ersten Personen reell identisch mit der Güte des Wesens, welches dieselben ineinander lieben und welches sie beide besitzen. Wenn sie folglich ihre gegenseitige Liebe be-

wahren und in einem innern Producte sollen fruchtbar sein lassen, dann können und müssen sie in dieses Product als in ein reales Pfand mit und in ihrer Liebe ihre beiderseitige oder vielmehr ihre gemeinschaftliche Güte, ihr gemeinschaftliches Wesen ausströmen und hineinlegen. Wie daher in Gott der Ausdruck seiner Erkenntniß auch realer Ausdruck des Wesens, zugleich wahres Wort und reales Bild ist, so ist der Ausfluß der Liebe zugleich Ausfluß der Güte des göttlichen Wesens, zugleich Aspiration und reales Pfand. Dieses Pfand ist als Product der liebenden Personen reell von ihnen verschieden; aber mit der Wesenheit derselben ist es identisch, nur wieder auf andere Weise, als die producirenden Personen. Es ist identisch mit der Wesenheit nur dadurch, daß es dieselbe von den beiden ersten Personen empfängt und aufnimmt. Somit ist es zugleich mit beiden Personen identisch und auch von ihnen unterschieden, aber jedes in anderer Beziehung: identisch mit ihnen in dem, was sie sind und besitzen, unterschieden von ihnen in der Art und Weise, wie sie es sind und besitzen.

Hier sind wir nun auf dem Höhepunkt unserer Entwicklung angekommen, wo wir zeigen können und müssen, wie und warum die göttlichen Processionen Personalprocessionen, wie und warum die Producte der göttlichen Erkenntniß und Liebe selbständige, wirkliche Personen genannt werden können und müssen, und es in der That auch sind [1].

Der hl. Thomas erklärt das in folgender Weise. Infolge der göttlichen Productionen entstehen in Gott Relationen, Bezüge zwischen dem Producirten und dem Producirenden. Diese Bezüge können in Gott nicht gedacht werden als der Substanz so inhärirend, daß sie zu ihr hinzukämen und reell von ihr verschieden wären; denn das würde der göttlichen Einfachheit widersprechen. Sie müssen daher reell eins sein mit der göttlichen Substanz, und da diese in höchster Weise subsistent, selbständig ist, so müssen auch die Bezüge (resp. die durch sie hervorgerufenen Gegensätze, das bezogene Relative) subsistent oder selbständig sein. Weil nun aber ferner die Bezüge, insoweit sie einander entgegengesetzt sind, wie Vaterschaft und Sohnschaft, sich nothwendig voneinander unterscheiden, so müssen sie, da ja die Substanz eine ist und bleibt, um sich unterscheiden zu können, Gegensätze oder Verschiedenheiten in der Substanz hervorrufen. Es gibt

[1] Man beachte, daß die § 10—13 in drei Stufen fortschreitende Bestimmung der Producte der göttlichen Erkenntniß und Liebe genau den drei Satztheilen Joh. 1, 1 entspricht: In principio erat Verbum — Aussprache der Erkenntniß; Et Verbum erat apud Deum — Immanenz oder innergöttliches und wesenhaftes Sein des Wortes; Et Deus erat Verbum — göttliche Persönlichkeit des Wortes.

also in Gott außer der ersten Person, die sich auf keine andere frühere bezieht, noch zwei andere Weisen von Subsistenz oder Selbständigkeit, die den beiden Productionen entsprechen; folglich auch zwei andere Subjecte, denen diese eigenthümlichen Weisen der Subsistenz und Selbständigkeit zukommen. Ein Subject aber, worin eine Substanz oder Natur auf eine eigenthümliche Art im Gegensatze zu anderem subsistirt oder selbständig existirt, nennen wir Hypostase oder Suppositum, und wenn die Substanz oder Natur eine vernünftige ist, so nennen wir es Person. Folglich gibt es in Gott verschiedene Hypostasen und Supposita, verschiedene Personen, und zwar drei.

Ohne die geniale Tiefe und Consequenz dieser Deduction irgendwie zu unterschätzen, glauben wir doch, daß sich auf eine andere Weise dasselbe Ziel möglicherweise noch etwas leichter erreichen und der persönliche Charakter der innern Producte Gottes noch etwas klarer und anschaulicher sich entwickeln läßt.

§ 12. Analyse der Begriffe: Hypostase und Person.

1. Vor allem, was verstehen wir unter Person?

Nie und nimmer wird man diesen Begriff, wie er auf dem Gebiete der Offenbarung zur Anwendung kommt, gehörig bestimmen können, wenn man nicht zuvor den allgemeinen Begriff der Hypostase rund und klar festgestellt hat. Letzteres wird mitunter etwas zu sehr außer acht gelassen. Man begnügt sich zu sagen: Die Persönlichkeit ist der auszeichnende Vorzug des Geistes der blinden Natur gegenüber; sie ist der Inbegriff seines lichten Selbstbewußtseins und der darauf ruhenden Freiheit. Allein in der Theologie reicht diese allgemeine Begriffsbestimmung nicht aus. Wenn wir in der einen göttlichen Natur drei Personen, in den zwei Naturen Christi eine Person annehmen und erklären sollen, so müssen wir die Persönlichkeit darstellen im Gegensatze nicht zu dem, was man in concreto die Natur zu nennen pflegt, nämlich die sichtbare materielle Welt, sondern zunächst im Gegensatze zur geistigen, vernünftigen Natur, und wiederum, nicht im Gegensatze zu einem fremden äußern Wesen, das man Natur nennt, sondern auch im Gegensatze zur eigenen innern Wesenheit oder Natur der Person selbst. Den letztern Gegensatz hat die Person gemeinschaftlich mit der Hypostase; ja in dem Begriffe der Hypostase ist derselbe gerade formell und sehr bezeichnend hervorgehoben. Ueberdies ist dieser Ausdruck der ursprüngliche, zuerst von der Kirche für die Bezeichnung der Unterschiede in Gott und

der Einheit in Christus angewandte — noch ein Grund mehr, um seine Wichtigkeit nicht zu gering anzuschlagen.

Dem griechischen Worte ὑπόστασις, das bald concret zur Bezeichnung einer Sache, bald abstract zur Bezeichnung einer Seinsweise gebraucht wird, entspricht im Lateinischen ziemlich genau für den abstracten Gebrauch subsistentia, für den concreten suppositum oder auch subsistens. Im Deutschen haben wir kein durch den Gebrauch fixirtes Einzelwort dafür; wir halten uns an die lateinischen und griechischen Bezeichnungen, die ohnehin schon geheiligt sind, obgleich wir sie durch zusammengesetzte Ausdrücke sehr prägnant wiedergeben können.

Ursprünglich bezeichnet Hypostase das, was in sich selber stehend und ruhend eben dadurch befähigt ist, anderes zu tragen und in sich zu haben. Das in sich selbst Stehen und Ruhen wird in dem lateinischen subsistere betont, das Tragen und in sich Haben durch das lateinische suppositum. Alles folglich, was irgendwie als in einem Andern seiend, in ihm ruhend, ihm innerlich angehörend betrachtet werden muß, ist keine Hypostase im absoluten Sinne. Nicht nur die Accidenzen, Thätigkeiten und Eigenschaften eines Wesens, die in ihm sind und ihm angehören, sind keine Hypostasen; selbst Substanzen sind es nicht immer im vollen Sinne. So ist ein Theil unseres Körpers, z. B. der Kopf, obgleich selbst Träger von Eigenschaften und Accidenzen, doch noch keine eigentliche Hypostase, weil er wiederum in einem Ganzen, im Körper resp. im Menschen selbst existirt, diesem Ganzen angehört und in ihm aufgeht. Ja selbst die ganze menschliche Natur, das ganze Wesen des Menschen, abstract genommen, ist keine solche, weil es nur Wirklichkeit hat in den einzelnen Menschen, weil es diesen angehört, von ihnen getragen und besessen wird. Hypostase ist vielmehr der einzelne wirkliche Träger und Inhaber der Natur, das Subject, dem die Natur samt allen ihren Theilen, Eigenschaften und Thätigkeiten angehört und zugeschrieben wird.

Nach der gewöhnlichen Definition bezeichnet man die Hypostase als substantia individua. Recht verstanden stimmt diese Definition aufs genaueste mit der gegebenen. Aber dann muß man das individuum nicht mit untheilbar (von dividere aliquid), sondern mit unvertheilbar (von dividere alicui — distribuere) übersetzen. Diejenige Substanz, welche in einem höhern Ganzen aufgeht, demselben angehört (wie das Glied) oder mehreren verschiedenen Subjecten innewohnt, an dieselben vertheilt wird (wie die generische Substanz), ist demnach nicht individuell im strengen Sinne des Wortes. Nur da, wo und inwiefern die Substanz als identisch

genommen wird mit dem letzten Subjecte, dem sie angehört, ist sie wahrhaft und vollkommen substantia individua. Wo die Vertheilbarkeit aufhört, fängt der Besitz, die Inhaberschaft an; sobald ich sage, daß die Substanz nicht mehr einem andern Subjecte angehöre, sage ich, daß sie sich selbst angehöre, in sich selbst ruhe und subsistire.

Hypostasen gibt es nun überall, wo es eine Natur, Wesenheit oder Substanz gibt: auf allen Gebieten des Seins und der Wesen. Jede Natur und Wesenheit muß irgendwo stehen und ruhen, muß in einem Subjecte sein, einen Träger haben. Auch die sinnlichen materiellen Substanzen von den Mineralien hinauf bis zu den Thieren sind daher wahrhaft Hypostasen, soweit sie eben in sich selbst ruhen und eine selbständige Existenz haben. Aber Personen, Persönlichkeit finden sich nur in den geistigen Substanzen.

2. Die Person ist eine besondere, vorzüglich vollkommene Art der Hypostase. Sie unterscheidet sich von den übrigen Hypostasen dadurch, daß die Natur, als deren Hypostase oder Trägerin und Inhaberin sie erscheint, keine beliebige, sondern eine geistige Natur ist.

Die geistige Natur oder Wesenheit selbst mit allen ihren Eigenschaften, mit ihrem Bewußtsein und ihrer Freiheit, ist als solche wegen ihrer Geistigkeit noch gar nicht Person, weil sie als solche eben auch noch keine Hypostase ist; wie umgekehrt die Hypostase dieser Natur nur dadurch persönlich oder eine Person ist, daß diese Natur als eine geistige vorausgesetzt wird. Beides ist gleich nothwendig, um die Idee der Person zu erfüllen, daß sie eine wahre selbständige Trägerin und Inhaberin der Natur, und daß diese Natur selbst eine geistige sei.

Aber die zweite Bedingung modificirt auch wiederum die erste. Eben deshalb, weil die Person Trägerin einer geistigen Natur ist, muß sie auch ihre Natur in ungleich vollkommenerer Weise besitzen, als die übrigen Hypostasen die ihrige besitzen, muß infolge davon auch ungleich mehr selbständig sein als diese.

Der Baum, das Thier besitzt seine Theile, besitzt seine Kräfte und wirkt durch dieselben; aber es hat kein eigentliches Recht auf dieselben, keinen bewußten Genuß von denselben, keine freie Herrschaft über dieselben. Die Person hingegen hat ein wirkliches unverletzliches Recht auf ihre Theile und Kräfte; kraft ihrer geistigen Natur ist sie eine hypostasis cum dignitate, eine achtungswerthe Inhaberin alles dessen, was sie ist und was sie besitzt. Kraft der Vernünftigkeit ihrer Natur erhebt sie sich ferner zum Bewußtsein ihrer Wesenheit und ihrer Besitzthümer sowie ihres Besitzes selbst; durch dieses Bewußtsein aber wird der Besitz erst zum vollen

Besitz, zum Genusse des Besitzes und der Besitzthümer. Noch mehr. Mit dem Selbstbewußtsein entspringt aus der Vernünftigkeit der Natur auch das Vermögen, alle Thätigkeiten mehr oder weniger selbständig auf selbstgesteckte Zwecke zu richten, alle Kräfte, alle zu Gebote stehenden Mittel zur Erreichung derselben anzuwenden. So tritt also zum Genusse noch die freie Selbstbestimmung, der freie Gebrauch des Besitzthums hinzu, zum fructus der usus; der freie Gebrauch ist aber allein wahre Herrschaft, und daher auch allein das Zeichen des Vollbesitzes.

Das wirkliche Selbstbewußtsein und der wirkliche Gebrauch der Freiheit gehören aber darum nicht zum Wesen der Persönlichkeit, sondern bloß die Anlage dazu, die in der geistigen Natur enthalten ist. Wesentlich ist nur die Dignität, die Würde der Person, kraft der sie als Inhaberin einer geistigen Natur in ihrem Besitze und ihrem Sein selbst dann geachtet werden muß, wenn sie noch nicht ihren Besitz genießen und ausüben oder wenigstens ihn nicht nach außen geltend machen kann, wie das erste bei den noch nicht zum Vernunftgebrauche gelangten Kindern, das letztere bei den Unmündigen der Fall ist.

Wie und weil die Personen kraft ihrer vernünftigen Natur auch einen vollkommenern Besitz derselben haben, als die übrigen Hypostasen, sind sie auch ungleich selbständiger als diese. Die übrigen Hypostasen, z. B. in der Pflanzen- und Thierwelt, haben kein vollständig in sich ruhendes Sein; sie sind ihrer Natur nach auflöslich und vergänglich, eine geht unter, um der andern Platz zu machen; sie sind mehr um der Species willen, der sie angehören, als um ihrer selbst willen da. Die persönlichen Hypostasen aber haben, weil (und darum auch wenigstens insofern als) sie geistiger Natur sind, ein unverwüstliches, unvergängliches Sein; sie sind nicht bloß da, um ihre Species zu repräsentiren, sondern um in sich selbst den immerwährenden Besitz und Genuß der Vorzüge zu haben, die der Species zukommen; sie sind Selbstzweck. Und weil sie Selbstzweck sind, die übrigen Hypostasen aber es nicht sind, deshalb können auch diese mit allem, was sie sind und besitzen, den Personen untergeordnet, deren Eigenthum werden, können und sollen dem Genusse der Personen dienen und deren Herrschaft unterworfen sein. Die Personen hingegen können wegen ihrer Dignität, weil sie nicht nur irgendwie selbständig, sondern sui iuris sind, niemals als bloße Sache behandelt, also auch nicht als bloße Mittel zu einem äußern Zwecke verwandt werden.

Nichtsdestoweniger sind die geschaffenen Personen nicht der letzte Zweck ihrer selbst. Weil geschaffen, hängen sie von einer höhern Persön-

lichkeit als von ihrem Ursprunge und letzten Ziele ab, und haben daher noch keineswegs den vollsten, den absoluten Selbst-Besitz, -Genuß und -Gebrauch. Absolut selbsteigen, in sich selbst ruhend, selbstmächtig ist nur Gott; er allein hat darum auch die Persönlichkeit im absoluten Sinne des Wortes.

Wenn aber das Absolute immer nur eins ist, folgt dann daraus nicht auch, daß es nur eine absolute Persönlichkeit, nur eine absolute Person, also auch nur eine göttliche Person gebe? — Ohne Zweifel kann das Absolute nur in der Einzahl existiren. Wenn dasselbe, was sich ja beweisen läßt, als ein persönliches existirt, so ist diese absolute Persönlichkeit insofern nur eine, als sie eine ganz eigenartige ist. Als Inhaberin und Trägerin des unendlichen Wesens ist sie über alle andern Hypostasen und über alle außergöttlichen Personen unendlich erhaben. Hieraus folgt aber gar nichts für die Beantwortung der Frage, ob das eine absolute Wesen in einer oder in mehreren Personen subsistire, d. h. ob es, ohne Multiplication seiner selbst, einem oder mehreren Inhabern und Trägern angehöre. Allerdings kann unsere Vernunft, auf ihre eigene Speculation angewiesen, das göttliche Wesen positiv nur als einpersönlich erkennen, weil nämlich die irdischen Verhältnisse, von denen allein unsere Vernunft ausgehen kann, gar keine Analogie für etwas anderes darbieten. Allein damit ist nicht gegeben, daß unsere Vernunft die Einpersönlichkeit auch als äußerste Grenze für die Subsistenz des Absoluten erkennen und beweisen könne. Wird ihr anderswoher die Mehrpersönlichkeit im Absoluten verbürgt, so kann sie aus der Einheit des Absoluten hiergegen keinen begründeten Einwurf erheben.

Wenn wir nun beweisen, daß die göttlichen Productionen nach innen Träger und Inhaber der göttlichen Natur hervorbringen, dann haben wir auch bewiesen, was unsere Aufgabe war, daß es Personalproductionen sind und daß sie die Dreifaltigkeit der Personen in der einen göttlichen Natur zur Folge haben.

§ 13. Die göttlichen Productionen als Personalproductionen, ihre Producte als Hypostasen und Personen.

1. Nach der gegebenen Erklärung ist der Beweis leicht zu führen. Schon früher wurde bemerkt, die productive Thätigkeit Gottes in seinem Innern müsse etwas von dem producirenden Subjecte reell Verschiedenes hervorbringen — sonst wäre es eben keine wirkliche Production. Dieses

Product aber könne auch nicht angesehen werden als etwas zur Vervollkommnung, Actuirung oder Completirung des producirenden Subjectes Gehöriges, wie dies bei den Vorgängen in unserer Seele der Fall ist — sonst wäre das producirende Subject nicht reine und volle Actualität. Es bleibt also nur übrig, daß das producirende Subject, aus der Fülle seiner Actualität wirkend, in der Production seine Vollkommenheit einem andern Subjecte mittheile und ein anderes Subject in den Mitbesitz der ihm eigenen Vollkommenheit setze. Mittheilen kann aber Gott nach Innen nur seine ganze Natur und Wesenheit, weil alles in ihm reell Natur und Wesenheit ist; indem er diese mittheilt, setzt er ein anderes Subject in den Besitz derselben; und da dieses Subject, abgesehen von der Mittheilung, noch gar nicht existirt — durch die Mittheilung soll es ja erst die göttliche Natur und Wesenheit erhalten, und ohne Natur und Wesenheit ist auch kein Subject denkbar —: so wird auch das Subject eben dadurch producirt, daß es in den Besitz der göttlichen Natur und Wesenheit gesetzt wird. Die Production in Gott läßt sich also nicht anders denken als so, daß der Producirende einen Mitbesitzer seiner Natur und Wesenheit, einen Empfänger, Träger und Inhaber derselben producirt. Der Inhaber und Träger der Natur ist aber ein suppositum, eine Hypostase; der Inhaber und Träger einer vernünftigen Natur ist eine Person. Folglich sind die Producte der göttlichen Productionen wahre Personen und zwar Personen, die als solche von der producirenden reell dadurch verschieden sind, daß sie dieselbe Natur auf verschiedene Weise besitzen.

2. Machen wir die Anwendung im einzelnen.

Einen ursprünglichen Träger und Inhaber der göttlichen Natur, eine nicht producirte Person müssen wir in Gott von vornherein unbedenklich annehmen. Diese Person hat mithin ursprünglich die göttliche Erkenntniß, die Erkenntniß ihrer selbst und ihres Wesens; sie also muß auch das Princip des Wortes sein, worin diese Erkenntniß ausgesprochen, oder des Bildes, worin der Gegenstand derselben ausgeprägt wird. Indem sie das Wort als den von ihr selbst verschiedenen Ausdruck ihrer Erkenntniß und Wesenheit producirt, legt sie ihre Erkenntniß und Wesenheit in demselben nieder, theilt sie demselben mit. Das Wort empfängt also von der ersten Person deren Erkenntniß und Wesenheit, darin aber auch die ganze göttliche Natur. So erscheint es als Empfänger, folglich auch als Besitzer und Inhaber der göttlichen Natur. Aber weil es bloß Inhaber ist durch Mittheilung, so unterscheidet es sich als solcher von dem ursprünglichen Inhaber; es ist ein eigener, von diesem verschiedener Inhaber der

Natur. Als eigener Inhaber einer Natur ist es also ein wahres *suppositum*, als Inhaber einer vernünftigen Natur eine wahre Person, als Inhaber der göttlichen Natur eine göttliche Person.

So erkennen wir das innere Wort Gottes als ein persönliches Wort, als ein Wort, das nicht bloß Medium einer Offenbarung und Mittheilung des Gedankens ist, wie das unsere, sondern zugleich den Gedanken und den realen Inhalt des Gedankens in sich aufnimmt und selbst zum Träger des Gedankens wird. Die erste Person in Gott spricht sich in ihrem Worte so aus, theilt sich so mit, daß das Wort selbst die Mittheilung empfängt, das Mitgetheilte besitzt; die erste Person spricht nicht bloß durch ihr Wort, sie spricht eben dadurch auch zu ihm, als zu einem andern Subjecte. Ferner ist dieses Wort nicht bloß eine Personification, sondern der persönliche Repräsentant der Erkenntniß der ersten Person; es ist deren Repräsentant, weil es der adäquate Ausdruck derselben ist, und persönlicher Repräsentant, weil es diese Erkenntniß nicht bloß darstellt, sondern auch sie wirklich besitzt, und zwar ebenso wahrhaft und vollständig, wie derjenige, dem sie ursprünglich angehört, weil es, wie dieser, wirklicher Träger und Inhaber derselben ist.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der zweiten Production in Gott, mit der Hauchung. Der Hauch, der aus der gegenseitigen Liebe der ersten Person und ihres persönlichen Wortes hervorgeht, ist nothwendig etwas anderes als diese beiden Personen, die ihre Liebe und den realen Inhalt ihrer Liebe, die Güte ihres Wesens, in ihm ausströmen und in ihn hinüberströmen. Und weil die beiden durch diese Production eines Dritten nicht sich selbst vervollkommnen, sondern vielmehr ihre Vollkommenheit auf dasselbe übergehen lassen, so produciren sie dieses Dritte als einen Empfänger ihrer substantiellen Liebe und Güte, sie machen es zum Inhaber und Träger ihrer Liebe und Güte und dadurch zum Inhaber und Träger der ganzen göttlichen Natur. Die Liebe, womit Vater und Sohn wegen der Gemeinschaft ihrer göttlichen Natur und Wesenheit einander umfangen, strebt in ihrer unendlichen Fruchtbarkeit danach, dieselbe Natur und Wesenheit noch in ein drittes Subject, eine dritte Hypostase überzuleiten, und die Wonne, welche diese beiden in dem Besitze derselben Natur genießen, gelangt zu einem realen Ausdrucke dadurch, daß sie noch eine dritte Person in diese Gemeinschaft aufnehmen, daß sie das, was sie besitzen, ohne es zu verlieren, noch mit einer dritten ganz und untrennbar theilen.

Der Hauch der göttlichen Liebe ist also ein persönlicher Hauch, eine Person und eine von den durch ihre Liebe ihn aushauchenden Personen verschiedene Person; das Pfand der göttlichen Liebe, das Band, das die Liebe der beiden ersten Personen krönt, ist ein persönliches Pfand und Band, eine neue Person, die zu ihnen hinzu- und zwischen sie hineintritt. Dieser Hauch ist nicht nur eine Kundgebung der Liebe zweier Herzen zu einander, die ihr Leben, ihre Gluth ineinander überfließen lassen möchten. Es ist ein Hauch, worin zwei göttliche Personen aus der absoluten Einheit und Fülle ihres gemeinschaftlichen Herzens[1] ihre Liebe absolut wirksam erweisen, indem sie jene Einheit auf eine dritte Person übertragen. Und jenes Pfand soll nicht ein Band sein zwischen zwei Liebenden, die sich erst dadurch aneinander fesseln wollen, sondern ein Band, das der adäquate Ausdruck ihrer absoluten Einheit sein und daher in dasselbe Verhältniß, in dieselbe Einheit mit ihnen treten muß, in der sie zu einander stehen. Endlich können sich die beiden ersten Personen nicht noch mehr aneinander hingeben, als sie sich schon durch ihr gegenseitiges Verhältniß einander besitzen; wenn folglich ihre Liebe sich in einer Gabe bethätigen soll, so muß das, was gegeben wird, einem Dritten gegeben werden; dieser Dritte muß also alles das erhalten, was sie beide einander zu geben hätten, er muß ihre eigene Natur erhalten und dieselbe auf eine ihm eigenthümliche Weise besitzen; er muß eine persönliche Gabe sein, eine Person, welcher gegeben wird, und die durch das, was sie erhält, die Hingabe der beiden übrigen Personen aneinander besiegelt und krönt[2].

---

[1] Die Spiration des Heiligen Geistes würde man daher auch treffender unicors als concors nennen.

[2] Hierher gehört die schöne und geistreiche Theorie Richards von St. Victor, obgleich dieselbe bei ihm noch nicht allseitig mit der wünschenswerthen Präcision durchgeführt ist (De Trinit. l. 3, c. 15): Est autem proprium summae et usquequaque perfectae benevolentiae, omnem plenitudinis suae abundantiam in commune deducere. Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia exstat, necesse est, voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortem utraque requirat. Nam ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectuntur, et ex alterutro amore summe delectantur, summum gaudium illius est in amore istius. Quamdiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur, similiter et alius, quamdiu condilectum non habet, praecipui gaudii communione caret. — (Id. c. 19:) Dilectio quidem est, quando unus alteri amorem impendit et solus solum diligit, sed condilectio non est. Quando duo se mutuo diligunt et summi desiderii affectum invicem impendunt, et istius in illum, illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est. Condilectio autem iure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur et duorum affectus

Wie demnach der Ausdruck der göttlichen Erkenntniß ein persönlicher Ausdruck derselben, so ist auch der Ausfluß der göttlichen Liebe ein persönlicher Ausfluß dieser Liebe. Wie ferner das Wort der subsistirende persönliche Repräsentant der göttlichen Erkenntniß oder Weisheit, so ist der Ausfluß der Liebe keine bloße Personification, sondern eine wirkliche Person, eine Inhaberin dieser Liebe, die sie nicht nur vorstellt, sondern ebensogut besitzt wie die beiden übrigen Personen. Und nur deshalb, weil sie diese Liebe auf eine eigenthümliche Art besitzt und empfängt, weil sie eben zugleich das Pfand dieser Liebe ist, repräsentirt sie dieselbe auch auf eine vorzügliche Weise, stellt sie dieselbe in sich dar und bringt sie in sich zum Ausdrucke; nur deshalb wird sie auch auszeichnend die persönliche (nicht personificirte, sondern in einer Person dargestellte) Liebe genannt.

Ohne alle Figur würde man freilich besser sagen, die dritte Person in Gott sei die Person der Liebe, d. h. die der Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe entspringende Person. Denn eigentlich ist nicht die Liebe selbst persönlich, d. h. eine Person, da sie ja allen göttlichen Personen gemeinschaftlich ist; nur ihr Ausfluß ist eine Person, und es ist eben figürlich gesprochen, wenn ich die Liebe für ihren Ausfluß setze. Ebenso ist es ein großer Unterschied, ob ich sage, die zweite Person sei das persönliche Wort, oder ob ich sage, sie sei die persönliche Weisheit; denn das Wort ist wirklich eine eigene Person, von dem Sprecher und dem Liebeshauche reell verschieden; die Weisheit hingegen ist es nicht; die Weisheit ist allen Personen gemeinschaftlich, und nur dann ist sie etwas Besonderes, Geschiedenes, für sich Bestehendes, wenn ich sie figürlich für ihren Ausdruck, für das verbum sapientiae setze.

3. Nachdem wir nun dargethan haben, daß die innergöttlichen Productionen nothwendig Personalproductionen, die Producte also Hypostasen und Personen sind, dürfte es vielleicht angezeigt erscheinen und zum noch bessern Verständniß des oben Gesagten beitragen, wenn wir auch kurz die Frage behandeln, weshalb denn die Acte der (Selbst=) Erkenntniß und (Selbst=) Liebe bei den Geschöpfen nicht personenbildend sind. Der entscheidende Grund ist folgender.

In unserer Seele sind die Acte der Erkenntniß und der Liebe Accidentien der Substanz. Da nun das geistige Wort und der geistige Hauch

---

tertii amoris incendio in unum conflatur. — (L. 6, c. 6:) Sic igitur *condignum* habere voluit Pater, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias; *condilectum* vero, ut haberet, cui communicaret caritatis delicias; in condilectione enim amoris summa felicitas consistit (cf. *S. Bonav.* sent. 1, disp. 10, a. 1, q. 2).

der Liebe im Grunde reell dasselbe sind mit den fertigen Acten der Erkenntniß und Liebe, so sind sie ebenfalls nur Accidentien unserer Substanz und Person. Um selbst Personen zu sein, müßten sie aber vor allem substantiell sein. Das sind sie nicht, und so können sie also auch nicht Personen sein. Die geschaffene Person legt in ihr Wort und ihren Hauch nicht eine substantielle, sondern nur eine accidentelle Weisheit und Liebe hinein; darum ist weder ihr Wort noch ihr Hauch auch nur Substanz, geschweige denn Person; die göttliche hingegen legt eine substantiale Weisheit in ihr Wort, eine substantiale Liebe in ihren Hauch, und darum sind beide ihr consubstantiale und doch, als von ihr ausgehend, auch wieder von ihr verschiedene Producte, also Personen. Hiermit ist, wie gesagt, der durchschlagende Grund angegeben, weshalb zwischen dem absoluten und dem geschaffenen Geiste hinsichtlich ihrer innern Productionen der oben entwickelte Unterschied besteht. Auf dieser wesentlichen Verschiedenheit der Productionen im absoluten und im geschaffenen Geiste — dort substantial, hier nur accidentell — beruht es nun aber auch weiterhin, daß die Productionen beiderseits thatsächlich verschiedenen Zwecken dienen und daher verschiedene Wirkungen hervorbringen. Dem geschaffenen Geiste vermitteln sie nur das Bewußtsein und den Genuß seiner selbst; er bedarf ihrer zur eigenen Vollendung, während in Gott die erste Person in ihrer Substanz schon die actuelle Erkenntniß und Liebe ihrer selbst besitzt, so daß die Production also nur noch den Zweck haben kann, andere gleiche Personen sich gegenüberzustellen.

Gleichwie die geschaffene Person durch ihr äußeres Wort sich nur andern schon existirenden Personen offenbaren kann, so offenbart sie sich durch ihr inneres Wort auch nur sich selbst, nicht dem Worte, als einem andern. Die erste göttliche Person hingegen, wie sie durch ihr äußeres Wort mit schöpferischer Allmacht die Wesen und Personen ins Dasein setzt, denen sie sich offenbaren will, so setzt sie auch durch eine noch größere Macht in ihrem innern Worte eine andere Person, um nicht so sehr durch dieses Wort sich selbst offenbar zu werden, als vielmehr sich selbst diesem Worte zu offenbaren und mitzutheilen. Gleichwohl ist es auch wahr, daß die erste göttliche Person in ihrem Gegensatze zu den übrigen, d. h. als distincte Person, als Vater, sich auch nur in und durch die übrigen, oder vielmehr in ihrer Beziehung auf diese erkennt. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Persönlichkeit des Vaters erst durch sein Wort und seinen Hauch completirt werde; denn Complement einer andern Person und selbständige Person sein, ist ein Widerspruch. Es folgt bloß, daß die Person des

Vaters in wesentlicher Beziehung zur Person des Sohnes und des Heiligen Geistes steht und daher auch nur in dieser Beziehung sich in ihrer eigenen Selbständigkeit und Totalität erkennen kann.

Wie ferner der Mensch durch seine vernehmbaren Liebesbezeigungen nur ein unpersönliches Pfand seiner Liebe einer andern Person gibt, so dient der innere Ausdruck seiner Liebe, die er zu sich selbst trägt, nur dazu, ihn seiner selbst froh werden zu lassen. Gott hingegen bringt durch den Hauch seiner Liebe nach außen nicht nur die Güter hervor, die er seinen Geschöpfen mittheilt, sondern auch die Empfänger dieser Güter; und so müssen auch der Vater und das Wort, indem sie das Pfand ihrer Liebe aushauchen, nicht so sehr in ihm erst ihrer Gemeinschaft froh werden, als vielmehr dieses als eine neue Person in den Mitgenuß ihrer Liebe und Seligkeit setzen. Kurz, der geschaffene Geist spricht in sich sein inneres Wort aus, um erst sich selbst offenbar zu werden, bewegt sich in der Liebe zu sich selbst, um erst seiner selbst froh zu werden. Gott spricht sein Wort aus, um die Fülle seiner Selbsterkenntniß dem Worte selbst zu offenbaren; Gott haucht seine Liebe aus, um diesem Hauche seine eigene überreiche Güte mitzutheilen.

4. Die Producte der innern göttlichen Productionen sind also nothwendig wirkliche voneinander geschiedene Hypostasen und Personen. Die Productionen selbst muß man daher auch nach ihrem Producte *hypostatische, persönliche oder Personalproductionen* nennen.

Es sind *hypostatische* Productionen erstens, weil sie überhaupt Hypostasen hervorbringen. Sie sind es aber in einem noch prägnantern Sinne, nämlich *rein* hypostatisch, weil sie eben gar nichts anderes als bloß das Hypostasesein hervorbringen; denn die Natur, welche die producirte Hypostase erhält, wird nicht producirt, sondern bloß mitgetheilt. Sie sind es endlich drittens auch noch deshalb, weil diese Productionen das einzige sind, auf Grund dessen und in Rücksicht worauf die Hypostasen als solche sich voneinander unterscheiden.

Aber sie sind nicht nur durch und durch hypostatisch, sondern auch durch und durch *persönlich*; und das erstens schon deshalb, weil und insofern sie durch und durch hypostatisch sind; die Person ist ja nur die Hypostase einer vernünftigen Natur. Ganz speciell aber sind sie persönlich, weil in ihnen das producirende Princip, wie es Personen bildet, so auch sich selbst als Person bethätigt. Denn nur durch den der Person vor allen übrigen Hypostasen eigenthümlichen Act der Selbsterkenntniß bringt die erste Person die zweite, und nur durch den ebenfalls den Per-

sonen allein zukommenden Act der Liebe zu sich selbst bringt die erste mit der zweiten Person die dritte hervor. Daher kommt es, daß in Gott die Personen kraft ihres Ursprunges schon nicht bloß hypostatisch, sondern persönlich einander gegenüberstehen: nur dadurch wird ja die zweite Hypostase von der ersten verschieden, daß die letztere aus dem Selbstbewußtsein der erstern hervorgeht und folglich in diesem Selbstbewußtsein auch schon als von ihr verschieden erkannt wird; ebenso ist die dritte Hypostase nur dadurch von den beiden ersten verschieden, daß sie aus der Liebe derselben zu einander hervorgeht und folglich auch in dieser Liebe als von ihnen verschieden gewollt wird.

Diese etwas subtilen Bemerkungen wollten wir nur im Vorübergehen machen, um gewisse Gedanken und Ausdrücke neuerer Theologen und Philosophen auf das rechte Maß zurückzuführen.

Wichtiger und zugleich faßlicher ist die nähere Bestimmung des Begriffes der göttlichen Personen und die Festsetzung derjenigen Begriffe und Namen, wodurch wir die einzelnen als wirkliche Personen und deren respective Ursprünge als Personalursprünge concret und anschaulich aufzufassen und zu bezeichnen haben.

§ 14. Begriff und Definition der göttlichen Hypostasen und Personen im allgemeinen.

Die Person ist der Träger und Inhaber einer vernünftigen Natur. Diese Bestimmung paßt auch auf die göttlichen Personen; nur müssen wir hinzusetzen, es seien Inhaber der göttlichen Natur. Aber damit ist die eigenthümliche Art und Weise, wie die göttlichen Personen ihre Natur besitzen und sich voneinander unterscheiden, im Gegensatze zu dem Modus, wie außergöttliche Personen ihre Natur besitzen und sich voneinander unterscheiden, noch nicht ausgesprochen. Da hier eine unendliche Verschiedenheit obwaltet, würde der Begriff der göttlichen Personen immer nur ein matter Umriß bleiben, wenn diese Verschiedenheit nicht hervorgehoben würde. Dieselbe hat zur Folge, daß der Begriff der Hypostase und der Person, wie wir ihn von den Geschöpfen abstrahiren, nur in analoger Weise, d. h. mit Einschränkung, auf die göttlichen Hypostasen und Personen angewandt werden kann. Er muß folglich durch die Festsetzung jener Verschiedenheit auf seinen analogen Werth zurückgeführt werden, nach dem allein er sich auf Gott übertragen läßt.

Geschaffene Personen derselben Natur, wie z. B. mehrere Menschen, sind dadurch als Personen voneinander verschieden, daß sie dieselbe Natur

in verschiedenen Exemplaren besitzen; die Natur ist in ihnen nicht numerisch eine, sondern vervielfältigt. Daher können sie auch dann voneinander verschieden und persönlich gegeneinander selbständig sein, wenn keine von der andern ihren Ursprung hat und wenn sie auch sonst in keiner Beziehung zu einander stehen. Ja alle Beziehungen, die sie, z. B. selbst Vater und Sohn, zu einander haben, setzen ihre Verschiedenheit der Natur nach schon voraus und begründen deshalb keine wesentliche, sondern bloß eine accidentelle Verschiedenheit.

In Gott dagegen besitzen alle Personen eine und dieselbe individuelle, untheilbare und einfache Natur. Selbst die Träger derselben müssen reell eins mit ihr sein; sie wären sonst nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Wenn diese Träger also voneinander unterschieden sein sollen, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daß sie auf verschiedene Weise die eine Natur haben und eins mit ihr sind. Und in der That haben wir gesehen, daß die erste Person die Natur aus sich besitzt, die zweite von der ersten, die dritte von der ersten und zweiten. Folglich beruht der innere Unterschied und auch das innere Wesen dieser Personen als solcher auf den Beziehungen, in denen dieselben als Besitzer derselben Natur zu einander stehen. Bei den producirten Personen ist das offenbar: sie sind nur dadurch und insofern Inhaber und selbständige Inhaber der göttlichen Natur, als sie Empfänger derselben sind. Aber auch die erste verhält sich in ihrem Besitze relativ zu den übrigen, weil sie ebenso wesentlich, wie diese den Besitz der Natur ihrer Mittheilung verdanken, ihrerseits auf diese Mittheilung angewiesen ist, weil sie nur besitzt, um mitzutheilen. So erscheinen die göttlichen Personen als solche nur in und durch die Beziehungen, in denen sie zu einander stehen. Diese Bezüge muß man demnach auch in ihre Definition aufnehmen und sagen, die göttlichen Personen seien relative Inhaber der göttlichen Natur, d. h., wie eben erklärt, Inhaber der Natur in und durch die Relation auf andere Inhaber derselben.

Unter einer andern Rücksicht sind aber dieselben göttlichen Personen absolute Personen, d. h. frei, gelöst von jeder eigentlichen Abhängigkeit und Beschränkung. Alle geschaffenen Personen sind unter dieser Rücksicht relativ; sie sind wesentlich abhängig von einer höhern Macht, die sie mit Freiheit ins Dasein gerufen; und ebendeshalb sind sie auch beschränkt, sind nicht absolut selbständig, nicht absolut Selbstzweck, haben nicht die Dignität der Person im vollsten Sinne. Die göttlichen Personen hingegen sind relativ nur untereinander; sie sind aber nicht abhängig von einem

andern Höhern außer ihnen, weil sie alle dieselbe hohe und unabhängige Natur haben; aber sie sind auch nicht einmal abhängig voneinander, weil die Person, welche einer andern den Ursprung gibt, ebenso wesentlich auf diese sich bezieht, wie diese auf jene, und weil gegenseitige Relationen in derselben Richtung sich ausgleichen. Beschränkt sind sie noch viel weniger; denn jede göttliche Person besitzt die ganze göttliche Natur und in ihr die höchste Dignität, den höchsten Reichthum, der einer Person zukommen kann. Daß sie mit andern diese Natur zugleich besitzen, bringt ebenfalls keine Beschränkung hervor; denn durch den Mitbesitz wird weder das Besitzthum noch der Besitz getheilt; eher wird der letztere in jeder Person noch verdoppelt und verdreifacht, da jede Person in ihrer Weise auch die andere besitzt als ihr unzertrennliches Product oder ihren unzertrennlichen Ursprung, und da überdies die Personen in der Wesenheit, mit der sie alle reell eins sind, auch unter sich zur Einheit verbunden werden.

Man begreift leicht, daß die Absolutheit der göttlichen Personen von der absoluten Natur, die sie besitzen, herkommt. Darum bleiben sie aber doch unter sich wesentlich relativ. Ja wenn sie dieses nicht wären, würden sie auch nicht alle absolut sein können; denn dann müßten sie sich noch durch etwas anderes unterscheiden als durch die bloße Form des Besitzes; die eine müßte nicht bloß dasselbe auf andere Weise, sondern sie müßte etwas anderes besitzen und sein als die andere; nicht alle würden daher dieselbe absolute Natur besitzen.

So hebt die Relativität der göttlichen Personen ihre Absolutheit nicht nur nicht auf, sondern schließt sie wesentlich ein. Diese Personen sind relativ im Unterschiede ihrer hypostatischen Charaktere, absolut in der Dignität, welche die Hypostase zur Person stempelt. In beiden Beziehungen unterscheiden sie sich wesentlich von allen geschaffenen Hypostasen und Personen. Und so können wir auch den Begriff der Hypostase und Person nur analog auf Gott übertragen und anwenden.

Die individuelle, d. h. singuläre, in keinem höhern Ganzen aufgehende Substanz ist auf geschöpflichem Gebiete eo ipso eine Hypostase, und wenn die Substanz eine mit Vernunft begabte ist, eine Person. Die göttliche Substanz hingegen ist dadurch, daß sie eine singuläre, keine generische und in keinem höhern Ganzen aufgehende, selbständige ist, noch nicht sofort auch eine Hypostase. Nach der Glaubenslehre erscheint sie nämlich durch diese Singularität und Selbständigkeit noch nicht als individua, unvertheilbar und unvertheilt, in letzter Instanz; wir müssen vielmehr noch mehrere, nicht über ihr stehende oder sie umfassende, sondern real mit ihr identische

Subjecte denken, an welche sie vertheilt wird und in denen sie ist. Erst in diesen Subjecten und als mit jedem einzelnen identisch erscheint sie als individua in letzter Instanz, somit als Hypostase.

Darin, daß sich in Gott wirklich verschiedene Besitzer derselben Natur finden, liegt die Aehnlichkeit zwischen den göttlichen Hypostasen und den creatürlichen; darin aber, daß die Verschiedenheit des Besitzes bei Gott nicht auf Multiplication des Besitzobjectes, sondern auf Mittheilung desselben Objectes beruht, liegt die Unähnlichkeit zwischen den göttlichen und creatürlichen Hypostasen. Durch jenes positive und dieses negative Moment kommt der analoge Begriff der göttlichen Hypostasen zu stande.

Daß die Dignität der göttlichen Hypostasen, wodurch sie Personen sind, ebenfalls nur durch analoge Begriffe von uns aufgefaßt werden könne, ist schon hinreichend erklärt. Das begreift sich um so leichter, als diese Dignität nichts anderes ist als die Vollkommenheit der göttlichen Natur, welche sich in der entsprechenden Würde und Vollkommenheit der Geschöpfe zwar reflectirt, aber doch zugleich unendlich hoch über dieselbe erhaben bleibt.

§ 15. Der concrete Begriff und Name der **einzelnen** Personen und ihrer Productionen. Nothwendigkeit und Möglichkeit eines tiefern Verständnisses der kirchlichen Namen.

Da die Personen als solche wesentlich relativ sind, so müssen die Namen, welche dieselben in ihrer Eigenthümlichkeit bezeichnen sollen, ihre gegenseitigen Relationen ausdrücken. Darum heißt denn auch die erste Person Vater, d. i. Vater des Sohnes; die zweite Sohn, Sohn des Vaters. Diese Relation springt bei der dritten Person nicht so sehr in die Augen, weil das Wort Geist auch absolut gebraucht wird. Aber streng genommen muß es zur Bezeichnung der dritten Person ebenfalls relativ genommen werden, da man sagen will: Geist, d. i. Odem des Vaters und des Sohnes.

Diese Namen nun haben wir näher zu erklären: einmal, weil es die gebräuchlichsten in der Sprache der Heiligen Schrift und der Kirche sind, dann aber auch — und das ist eben der Grund ihres bevorzugten Gebrauches —, weil sie in der That und sie allein ohne nähere Bestimmungen in der concretesten Weise den persönlichen Charakter der drei Gegensätze in Gott hervorheben und bezeichnen.

Für die zweite und dritte Person haben wir schon früher mehrere Namen kennen gelernt, die ihnen eigenthümlich sind. Die zweite Person ist wirklich, und zwar allein, das Wort und das Abbild der ersten; aber

es gibt auch unpersönliche, ja ganz unselbständige Worte und Abbilder, und deshalb tritt in dieser Bezeichnung die Persönlichkeit ihres Gegenstandes nicht hervor und muß eigens durch Apposition bezeichnet werden. Ebenso verhält es sich mit den Namen: Hauch, Pfand, Band, die wir der dritten Person beilegen. Für die erste Person aber hätten wir noch gar keinen Namen; als Princip des Wortes könnten wir sie höchstens Sprecher nennen. Darin ist zwar ihre Persönlichkeit ausgesprochen oder vielmehr vorausgesetzt; aber sie tritt darin doch noch nicht ausdrücklich im Verhältnisse zu einer andern aus ihr hervorgehenden Person auf, weil ihr Product nur als Wort erscheint und der Name „Wort" noch nicht sofort etwas Hypostatisches ausdrückt. Soll aber der relative Name wirklich die Person in ihrer ganzen concreten Selbständigkeit bezeichnen, dann muß er sie auch in personaler Beziehung, d. h. als persönliches Princip einer Person, resp. als persönliches Product einer andern Person bezeichnen.

Das geschieht bei den beiden ersten Personen, wenn die erste Vater, die zweite Sohn genannt wird. Denn ein Vater ist immer eine Hypostase und eine persönliche Hypostase, sowie auch Princip einer solchen; und ein Sohn ist ebenso immer eine Hypostase und eine persönliche Hypostase und Product einer solchen.

Diese beiderseitige Bezeichnung der beiden ersten Personen kann aber nur darauf beruhen, daß die zweite aus der ersten auf dem Wege der Zeugung ausgeht — denn nur ein zeugendes Princip ist Vater und nur ein gezeugtes Product ist Sohn —; und wenn sie eine charakteristische, eigenthümliche Bezeichnung dieser beiden Personen, wenn sie Eigenname derselben sein soll, muß deren gegenseitiges Verhältniß allein, und nicht auch das der dritten Person zu ihnen, auf Zeugung beruhen.

Wollen wir daher verstehen und erklären, warum und wie die ersten Personen, und zwar sie allein, mit den Eigennamen Vater und Sohn bezeichnet werden, so müssen wir zu verstehen und zu erklären suchen, warum und wie die Production der zweiten Person aus der ersten, und zwar ausschließlich im Gegensatze zu der andern göttlichen Production, Zeugung genannt wird. Es sind eigentlich zwei Fragen, nämlich erstens, ob und wie die erste Production Zeugung genannt werden könne und müsse, und zweitens, ob und wie dieser Name und der ihm zu Grunde liegende Begriff ihr allein und nicht auch der zweiten Production zukomme. Gleichwohl sind diese Fragen kaum getrennt zu behandeln; denn wenn die erste Production eben wegen ihres eigenthümlichen Charakters den Namen der Zeugung in Anspruch nimmt, so ist er damit schon der zweiten abgesprochen;

und umgekehrt, falls er dieser ebenfalls zukäme, würde er keineswegs den eigenthümlichen Charakter der ersten Production bezeichnen.

Selbstredend denken wir nicht im entferntesten daran, durch diese Untersuchung das Geheimniß der göttlichen Productionen vollständig klar zu legen. Generationem eius quis enarrabit (Js. 53, 8)? Es war dies das frevelnde Unterfangen der Eunomianer, denen gegenüber die Väter es als eine Verwegenheit bezeichnen, die Zeugung des Sohnes und den Unterschied zwischen ihr und der Production des Heiligen Geistes ergründen zu wollen. Man müsse auf Grund der Offenbarung festhalten, daß die Bezeichnungen des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht miteinander verwechselt werden dürften. Damals galt es eben, das Dogma erst in seinem Bestande zu fixiren; seitdem ist aber die theologische Speculation und Contemplation so weit fortgeschritten, daß wir heute es wohl wagen dürfen, nicht mit der Vernunft allein und auch nicht unter bloß loser Anlehnung an die Daten der Offenbarung, sondern aus dem Glauben heraus zu untersuchen, warum und inwiefern die Offenbarung den der sinnlichen Welt entlehnten Begriff der Zeugung auf die erste göttliche Production und nur auf diese allein anwendet. Das Geheimniß wird dadurch nicht aufgelöst; denn wir können ja nicht einmal die sinnliche Zeugung in ihrem innersten Wesen begreifen, dürfen also um so viel weniger daran denken, das unsichtbare Ideal derselben aus seinem schwachen Abbilde ergründen zu wollen. Andererseits darf die theologische Forschung sich aber auch nicht bleibend und für immer darauf beschränken wollen, bloße Formeln festzuhalten und deren Sinn für unbestimmbar auszugeben.

§ 16. Die Production der zweiten Person in Gott als Zeugung, ihr Product als Sohn.

1. Die Zeugung auf dem geschöpflichen Gebiete unterscheidet sich dadurch von jeder andern Hervorbringung, daß erstens etwas von der Substanz des Zeugenden in das Erzeugte übergeht, und daß zweitens letzteres ersterem substantiell ähnlich ist, d. h. daß es zwar nicht numero, aber genere dieselbe Substanz hat, wozu dann auch in der Regel noch accidentelle Aehnlichkeiten hinzukommen. Halten wir diese beiden Punkte fest, so werden wir sofort einsehen, daß der Name der Zeugung auf die Production der zweiten Person in der Gottheit im eminenten Sinne angewandt werden kann. Und zwar geschieht dies zunächst, um diese Production von der Schöpfung zu unterscheiden. Durch letztere ruft Gott

Dinge ins Dasein, denen er ein von dem seinigen verschiedenes Sein mittheilt. Sein inneres Wort hingegen bringt Gott dadurch hervor, daß er sein eigenes Sein, seine eigene Substanz in dasselbe hineinlegt. Das Wort geht aus der Substanz des Vaters hervor, weil die letztere auf dasselbe übergeht und es in den Vollbesitz derselben Natur setzt, welche dem Vater eigen ist. Der Sohn ist also ex substantia Patris und deswegen dem Vater völlig gleich (gleichwesentlich); denn die göttliche Substanz ist absolut einfach; deshalb geht nicht nur ein Theil derselben, wie bei der geschöpflichen Zeugung, auf die zweite Person über, sondern die ganze Substanz. Diese Substanz ist aber durchaus vollkommen und lebendig; sie geht somit auch nicht über als erst zu formirender und zu belebender Stoff, sondern als absolute Vollkommenheit und reines Leben, womit das producirte Subject ausgerüstet werden soll. Da also die ganze Substanz mit ihrer ganzen Vollkommenheit auf das Product übergeht, und daher dieses dem Producirenden nicht bloß substantiell ähnlich, sondern gleich ist, so sind die beiden ersten Momente der Zeugung bei der Production der zweiten Person im vollkommensten Sinne vorhanden.

2. Allein diese Bedingungen passen ebensogut auch auf die Production der dritten Person in Gott. Auch sie ist nicht geschaffen; auch sie geht aus der Substanz der ersten hervor, und diese Substanz geht mit ihrer ganzen Vollkommenheit auf sie über. Auch sie sproßt aus dem Innern des Vaters hervor, ist ebenso wie die zweite dem Vater vollkommen gleichartig, und geht überdies, wenn man auch das noch in Anschlag bringen will, mit derselben Naturnothwendigkeit vom Vater aus.

Der Grund, weshalb die zweite Person allein gezeugt und Sohn genannt wird, die dritte nicht, kann also nur darin liegen, daß beide auf verschiedene Weise die göttliche Natur und Wesenheit empfangen und besitzen, und daß gerade die Art des Ursprungs der zweiten Person mit dem, was wir auf dem geschaffenen Gebiete Zeugung nennen, auf eine ganz besondere Weise übereinstimmt.

Die Production der zweiten und die der dritten Person unterscheiden sich nun am entschiedensten nach dem Dogma darin, daß jene von einer, diese von zwei Personen ausgeht. Aber hierin allein kann man keinen Grund finden, jene Production vor dieser Zeugung zu nennen.

Wir müssen also tiefer eindringen und bis auf den Grund zurückgehen, aus dem wir es auch zu erklären haben, weshalb die zweite Person von einer, die dritte von zweien ausgeht. Die zweite Person geht von der ersten allein aus, weil sie der Ausdruck, das Wort, das Bild der Er-

kenntniß ist, welche die erste Person von sich selbst und ihrer Wesenheit hat; die dritte geht von zweien aus, weil sie der Hauch und die Frucht der Liebe ist, welche die beiden ersten zu einander tragen. Die Productivität der ersten Person durch ihre Erkenntniß und in Verbindung mit der zweiten durch ihre Liebe muß, wie überhaupt der letzte Grund des Unterschiedes der Personen, so auch der Grund aller einzelnen Unterschiede und nähern Bestimmungen der Personen sowohl als ihrer Ursprünge sein. Mag man die Momente, durch welche der Begriff der Zeugung verificirt wird, bestimmen wie man will; auf alle Fälle ist die zweite Person deshalb allein gezeugt und allein Sohn, weil sie allein das Wort der ersten ist; und die dritte ist deshalb nicht gezeugt und nicht Sohn, weil sie eben nicht das Wort der ersten Person ist.

Darin kommen denn auch seit dem hl. Thomas fast alle Theologen überein, obgleich sie sich nicht alle ganz genau darüber verständigen können, weshalb gerade der Begriff der Zeugung auf die intellectuelle Production und auf sie allein paßt. Versuchen wir, das Resultat der besten Forschungen über diesen Gegenstand kurz und klar hier vorzulegen.

Die Zeugung finden wir zunächst in der sinnlichen Welt, und zwar in den lebendigen Wesen, in den Pflanzen, in den Thieren und im Menschen. Wir unterscheiden sie dort als die höchste Species von dem Erzeugen im allgemeinen. Erzeugung nennen wir im allgemeinen jede Production, jedes Hervorbringen, sei es nach innen oder nach außen, durch Natur oder durch Kunst und Freiheit, insofern jede Production von der Kraft oder Kunst des thätigen Subjectes uns Kunde gibt, Zeugniß ablegt. Zeugung hingegen nennen wir die höchste Art der Production, durch welche das zeugende Wesen in der vollkommensten Weise von sich selbst Zeugniß gibt, sich selbst ausspricht. Sie findet statt, wenn ein lebendes Wesen — denn nur ein solches ist dazu im stande — aus seinem Innersten heraus ein anderes setzt, das ihm gleichartig ist, seine Natur in sich trägt; denn hier prägt das Wesen aus seinem Innern ein ihm gleiches Bild aus, stellt sich selbst mit seiner ganzen Natur und Vollkommenheit nach außen dar, spricht sich nach außen aus, bezeugt sich somit in der vollkommensten Weise. Daher definirt man die Zeugung ganz treffend als Ursprung resp. Hervorbringung eines lebenden Wesens aus der Substanz des andern in die Aehnlichkeit der Natur[1]. Man

[1] Productio (passiv processio) viventis de vivente coniuncto in similitudinem naturae. Unter der coniunctio versteht man den Zusammenhang in der

sagt nicht: in der Aehnlichkeit der Natur; denn die Aehnlichkeit soll nicht als ein nebensächliches Moment in der Zeugung liegen, sondern sie ist formell das Ziel, nach dem die Zeugung hinstrebt, weil die Bezeugung des Zeugenden durch den Gezeugten nur durch die Aehnlichkeit erreicht wird. Die Verähnlichung des Gezeugten mit dem Zeugenden ist also neben den beiden oben genannten (Mittheilung der Substanz und thatsächliche Aehnlichkeit) das dritte und zwar das principalste Moment in der Zeugung.

Es ist zwar keineswegs ausgemacht, daß Zeugen = Erzeugen und Zeugen = Bezeugen etymologisch zusammenhangen. Vielmehr scheint die Grundform von ersterem (Wurzel: tuh, ducere) die Bedeutung von ziehen, die des letztern (Wurzel: dih, dicere, δεικνύναι) die Bedeutung von zeigen zu haben. Wie aber die Wörter Hervorziehen (producere) oder Erzeugen und Bezeigen oder Bezeugen thatsächlich im Deutschen in dieselbe Lautbildung „zeugen" zusammengeflossen sind, so fügen sich auch die beiden Begriffe harmonisch zusammen, um die vollkommenste Art des Erzeugens, nämlich das Zeugen = gignere, zu charakterisiren, und deuten zugleich an, wie dasselbe auf geistigem Gebiete zu denken ist. Die Verwandtschaft der beiden Begriffe weist nämlich bei näherer Betrachtung eine merkwürdige Wechselbeziehung der geistigen Welt mit der sinnlichen auf. Man bezeugt eigentlich nur Gedanken, wie man auch nur Gedanken ausspricht. Und in der That legt auch das zeugende Wesen in der sinnlichen Welt nicht so sehr Zeugniß ab von seiner concreten, individuellen Natur, als von der göttlichen Idee der Natur im allgemeinen, welche sich in jedem Individuum dieser Natur offenbart und bezeugt und sich von dem zeugenden zu dem gezeugten Individuum fortbezeugt. Selbstredend darf man darum doch nicht sagen, daß die göttliche Idee die Individuen zeuge, da sie anderer Natur ist als diese, und sie deshalb auch nicht aus ihrem Schoße hervorbringt.

Wohl aber sagen wir, daß, wie die Natur in ihren Producten sich bezeugt und ausspricht, so auch der Geist dasjenige, worin er seine Ideen, seine Erkenntniß ausspricht, aus seinem Schoße zeuge. Darauf weist uns wenigstens die lateinische Sprache hin, welche das intellectuelle Wort, die

---

Substanz, welche ganz oder theilweise aus dem Zeugenden in sein Product übergeht. Das im Deutschen hart klingende „in die Aehnlichkeit der Natur" (= zur Aehnlichkeit der Natur) ist als Uebersetzung von in similitudinem naturae beibehalten. Der Gegensatz dazu ist in similitudine naturae, wenn nämlich das Hervorgebrachte zwar auch dem Hervorbringenden ähnlich, diese Aehnlichkeit aber nicht der formelle Zweck, sondern nur die thatsächliche Folge des Hervorbringens ist.

geistige Vorstellung einer Sache als den conceptus oder die conceptio derselben bezeichnet. Vorzüglich aber gilt das von derjenigen Vorstellung oder demjenigen geistigen Worte, durch welches der Geist sich selbst erkennt. Denn hier bildet er aus seinem Innern heraus ein Bild seiner selbst; er prägt sich selbst in diesem Bilde aus, in einem Bilde, aus welchem er nicht nur von andern als dessen Urheber und Vorbild erkannt werden kann, wie dieses auch bei der sinnlichen Zeugung der Fall ist, sondern in dem er sich selbst erkennen muß, und in welchem also der Geist in ungleich höherer Weise sich abspiegelt und ausspricht, als die Natur in ihren Producten sich abspiegeln und bezeugen kann. Es ist auch kein todtes, sondern ein lebendiges Bild, wie die Erkenntniß selbst etwas Lebendiges ist; ein Bild ferner, das an der geistigen Natur seines Erzeugers theilnimmt, weil es selbst geistig ist; ein Bild endlich, das aus dem innersten Schoße des Geistes hervorgeht, weil es aus der innersten Lebenskraft desselben als Abdruck seiner Substanz hervorgebracht wird.

In vielen Beziehungen ist also diese geistige Zeugung der sinnlichen nach ihrem idealen Gehalte nicht nur gleich, sondern sogar überlegen; gerade die Bezeugung des Zeugenden ist hier formell vollkommener, weil sie denselben nicht nur erkennen läßt, sondern auch die Erkenntniß selbst in sich enthält. Aber hinsichtlich der Realität und Selbständigkeit des erzeugten Gleichbildes bleibt sie weit hinter der materiellen Zeugung zurück; denn ihr Product ist kein substantiales, auf das die substantiale Natur des Zeugenden übergehen könnte, und darum auch kein neues, selbständiges Wesen. So ist es schwer zu sagen, auf welcher Seite die Zeugung wahrer und vollkommener sich vollziehe. Sie ist Ausprägung, Bezeugung der Natur in ihrem Gleichbilde auf beiden Seiten, in der materiellen und in der geistigen Natur, und darum die eigenthümlichste und charakteristischste Bethätigung der Natur überhaupt; aber auf der einen Seite kann sie es bloß zu einem realen, auf der andern bloß zu einem idealen Gleichbilde bringen. Demnach würden wir das Ideal der Zeugung, die vollkommenste Zeugung vor uns finden, wenn es uns gelänge, eine Production nachzuweisen, deren Product zugleich das ideale und das reale Gleichbild des Zeugenden wäre.

Dieses ist nun der Fall in Gott. Hier, wo alles, was in den Creaturen zerstreut vorkommt, eins ist, zeigt uns der Glaube die Production des Wortes aus dem Schoße des Vaters. Dieses Wort ist ein ideales Bild seines Princips, weil es aus seiner Erkenntniß hervorgeht und sie bezeugt; es ist aber auch zugleich ein reales, substantiales, persönliches Bild, weil nicht nur die Erkenntniß, sondern auch der Gegenstand der-

selben, das Wesen der ersten Person, welches mit der Erkenntniß real eins ist, in diesem Worte ausgeprägt wird. Die zweite Person in der Gottheit wird eben dadurch hervorgebracht, daß die erste sich selbst aussprechen und bezeugen, ihre Natur ausprägen und offenbaren will; sie erhält die Natur des Vaters eben, um dieselbe in sich darzustellen und zu offenbaren. Was fehlt ihr also, um zu sagen, daß sie wahrhaft gezeugt sei, ja daß ihre Zeugung das vollendete Ideal aller Zeugung sei, und daß, gemäß den Worten der Heiligen Schrift, nach der zeugenden Vaterschaft ihres Princips alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt werde?[1] Obgleich nämlich wir den Begriff der Zeugung von den Geschöpfen auf Gott übertragen, weil wir ihn aus den Geschöpfen bilden, so sehen wir doch ein, daß das Object dieses Begriffes im reinsten und vollkommensten Sinne ursprünglich sich nur in Gott findet, und deshalb die entsprechende Production der Geschöpfe nur secundär und theilweise den Namen der Zeugung verdiene[2].

---

[1] Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur (Eph. 3, 14—15).

[2] Der hl. Thomas erklärt in der Summa contra gentiles l. 4, c. 11, nachdem er in analoger Weise wie wir das Wesen der Production des Sohnes und alles, was die Heilige Schrift von derselben sagt, aus der Idee des Verbum entwickelt hat, insbesondere die in der Heiligen Schrift vorkommenden Ausdrücke, durch welche die an sich durchaus einfache Zeugung Gottes nach verschiedenen Seiten durch die mannigfachen Momente, die bei der geschöpflichen Zeugung auseinanderfallen, charakterisirt wird: Considerandum etiam, quod id, quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego iam* **concepta** *eram* (Prov. 8, 24). Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem, quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet, quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente exsistens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim exspectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est: Ego iam concepta eram, post pauca subditur: *Ante colles ego* **parturiebar** (Prov. 8, 25). Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, ideo oportet in eis quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse eius, qui parturitur, distinctum a pariente; necesse est igitur in cor-

3. Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch sofort, weshalb der Name der Zeugung nur auf die Hervorbringung der zweiten und nicht auf die der dritten Person paßt. Die zweite Production in Gott vollzieht sich nicht durch die Erkenntniß, sondern durch die Liebe; sie producirt deshalb nicht ein Wort, sondern eine Aspiration der Liebe, nicht ein Bild einer sich selbst reflectirenden Person, sondern ein Pfand, das zwei sich liebende Personen, das Urbild und das Nachbild, miteinander verbindet. Sie ist also auch keine Bezeugung dessen, was die producirende Person **ist**, und der Natur, welche dieselbe besitzt; wenn sie etwas bezeugt, so ist es die Liebe und die Einheit, in der die zwei Personen, welche als Urbild und Nachbild dieselbe Person besitzen, übereinkommen.

---

poralibus, quod id, quod concipitur, nondum sit, et id, quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intellegibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde simul dum concipitur, est, et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniatur in intellegibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum quia intellegibilis conceptio et partus est, sed quia in aeternitate exsistit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est: Ante colles ego parturiebar, ne intellegeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando praeparabat coelos,* **aderam** (Prov. 8, 27); ut sic, quum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, haec omnia in divina generatione simul esse intellegantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. Et quia, quod parturitur, ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud: **Ex utero** *ante luciferum genui te* (Ps. 109, 4). Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente, quae impediat Verbum esse in dicente, ut ex dictis patet: sicut ad insinuandam distinctionem Verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse, ita ad ostendendum, quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur, quod *est in sinu Patris* (Io. 1, 18). Attendendum autem, quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum, quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tamquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse, quod Deus seipsum intellegit (ipsum autem divinum intellegere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire.

Freilich wird auch durch die zweite Production in Gott die Natur ebensogut mitgetheilt wie durch die erste; aber sie wird eben nicht mitgetheilt per modum naturae, wie einige Theologen sehr schön bemerken, nicht in der Weise, wie die Natur als Natur sich mittheilt. Die Natur als Natur wirkt nur in der Bezeugung dessen, was sie selbst ist, in der Ausprägung, Ausstrahlung des Gleichbildes, in dem sie sich kundgibt. Die geistige Natur wirkt also als Natur nur in ihrer Erkenntniß, durch die sie sich in sich selbst reflectirt und ausspricht, wie wir ja auch, wenn wir die Natur der geistigen Wesen bestimmen, sie eben als intellectuelle, nicht als wollende Wesen bezeichnen. Somit wirkt die göttliche Natur insbesondere als Natur nur in der Aussprache ihres persönlichen Wortes.

Die dritte Person hingegen empfängt die Natur zwar ebenso naturnothwendig wie die zweite, und in diesem Sinne auch naturaliter, aber doch nicht per modum naturae, nicht in der Weise und auf dem Wege der Natur als solcher, sondern in der Weise und auf dem Wege des Willens, der Liebe, der Gabe. Auf sie geht die Natur nicht über, um sich in ihr darzustellen und zu offenbaren. Die beiden ersten Personen, der Zeugende und der Gezeugte, nehmen vielmehr ihre Natur kraft ihrer gegenseitigen Liebe, um sie in der dritten Person, als dem Pfande ihrer Liebe, niederzulegen und dadurch ihrer Verbindung miteinander die Krone aufzusetzen. Die dritte Person ist also auch in similitudine Patris et Filii, aber nicht in similitudinem, d. h. sie ist nicht hervorgebracht, um formell eine similitudo zu sein, sondern sie soll ein pignus amoris sein [1].

Die zweite Person in Gott ist also wahrhaft, im vollen und höchsten Sinne des Wortes gezeugt, und dieses Gezeugtsein ist ihr eigenthümlich, kommt ihr allein zu, nicht nur im Gegensatze zu den Geschöpfen, sondern auch im Gegensatze zur dritten Person. Damit gewinnen wir auch die Namen, die ihr Sein sowohl als das ihres Princips substantivisch bezeichnen. Das Product der eigentlichen Zeugung nennen wir Sohn, namentlich dann, wenn die demselben mitgetheilte Natur eine vernünftige ist und somit die Dignität einer Person gibt. Der Name „Sohn" bezeichnet also das erste Product in Gott als Suppositum und zugleich gerade als persönliches Suppositum, als Person. Da aber auch die erste

---

[1] Andere, theils ungenügende, theils ganz unzutreffende Gründe, weshalb der zweite Proceß in Gott keine Zeugung sei, die von einzelnen Vätern und Theologen aufgestellt worden, siehe bei *Petav.*, De Trinit. l. 7, c. 13.

Person als besondere Person zuerst da auftritt, wo sie als zeugendes Princip des Sohnes erscheint, so ist der Name „Vater" für sie ebenso passend und bedeutungsvoll, wie für die zweite der Name „Sohn".

§ 17. Die dritte Person als Geist, Odem des Vaters und des Sohnes, ihre Production als Hauchung *(spiratio)*.

1. Für die zweite Production in Gott haben wir keinen Ausdruck, der dem der Zeugung vollkommen parallel stände, d. h. der das Product in derselben Weise wie jener als ein hypostatisches und persönliches erscheinen ließe. Der Grund ist leicht einzusehen. In den Geschöpfen, von denen wir diesen Ausdruck hernehmen müßten, sehen wir nirgendwo eine auf natürlichem Wege sich vollziehende Production eines lebendigen, gleichartigen Suppositums anders vor sich gehen als auf dem Wege der Zeugung; oder — wenn man zwischen gewissen Fortpflanzungsarten bei den Pflanzen und unvollkommenen Thieren und der eigentlichen Zeugung einen wesentlichen Unterschied finden will — doch keine solche Production, welche der zweiten in Gott nach ihrem specifischen Charakter ähnlich wäre. Dazu kommt noch, daß diejenigen Bezeichnungen, welche in der Regel von der Offenbarung und von der Kirche auf die dritte Person und ihre Production angewandt werden, wegen ihrer anscheinenden Unbestimmtheit und Allgemeinheit nur ein sehr vages Bild dieser Person zu entwerfen und nur künstlicherweise auf dieselbe fixirt zu sein scheinen. Der Name „Geist", „Heiliger Geist" kann nämlich auch den beiden andern Personen in der Gottheit beigelegt werden, weil auch sie eine höchst geistige und heilige Natur besitzen. Der Ausdruck processio, „Ausgang", bezeichnet an sich überhaupt jeden beliebigen Ursprung, den persönlichen sowohl wie den unpersönlichen, den auf dem Wege der Zeugung nicht minder als den auf dem Wege des Willens; er hat also nicht nur keinen Vorzug vor den beiden übrigen Namen „Aspiration" und „Hingabe", die wir früher für unzureichend erklärt haben, sondern er gibt uns auch überhaupt kein bestimmtes, lebendiges Bild von dem Ursprunge der dritten Person. Indessen läßt sich doch zeigen, daß gerade diese Ausdrücke trotz ihrer anscheinenden Unbestimmtheit und zum Theil eben wegen derselben eine solche Elasticität und dabei zugleich doch auch Prägnanz besitzen, daß sich in ihnen alle Vorstellungen, die wir bis jetzt von der dritten Person und ihrem Ausgang gewonnen haben, concentriren lassen, und daß sie uns alsdann ein wenn auch weniger scharf abgegrenztes, so doch an Colorit und Lebendigkeit desto reicheres Bild entwerfen.

Vor allem ist zu bemerken, daß das Wort „Geist“ nach dem einmal feststehenden Sprachgebrauche jedenfalls ein subsistirendes Wesen, eine Person bezeichnet, und daß das Wort „Ausgang“ den Ursprung einer Person wenigstens ebensogut wie den jedes andern Gegenstandes anzeigen kann. Somit sind wir, was die Concretheit der Bezeichnung anlangt, mit diesen Ausdrücken weit genug über die Namen Hauch und Pfand, Hauchung und Hingabe hinausgekommen. Wie aber werden sie zu charakteristischen, specifischen Namen der dritten Person und ihres Ausganges?

Wie schon bemerkt, ist in Gott der Vater Geist und der Sohn Geist, d. h. immaterielles und intellectuelles Wesen; alle drei Personen sind in diesem Sinne Geist, weil sie Gott sind; denn „Gott ist ein Geist“ und der reinste Geist. Die dritte Person selbst könnte nicht Geist sein, wenn nicht schon die Personen, von denen sie ausgeht, Geist wären. Sie ist nur Geist vom Geiste. „Der Heilige Geist ist von beiden als Geist vom Geiste: denn Gott ist Geist“, sagt der hl. Epiphanius[1]. Bis hierhin verräth der Name noch nicht eine Eigenthümlichkeit der dritten Person, nicht einmal überhaupt ihr relatives Verhältniß zu Vater und Sohn.

Den ersten Versuch einer Specification des Namens „Heiliger Geist“ finden wir bei dem hl. Augustinus, der darin dem hl. Ambrosius folgt. Gerade deshalb, meint der hl. Augustinus, weil der Name an sich auf die beiden ersten Personen ebenfalls paßt, komme er in besonderer Weise der dritten Person zu, weil sie das gemeinschaftliche Band beider sei[2]. Dieser Grund wird klarer, wenn wir weiter gehend in Anschlag bringen, daß die dritte Person eben der Ausdruck und das Siegel der geistigen Einheit ist, welche Vater und Sohn als ein Geist untereinander haben, daß sich in ihr die absolute Geistigkeit der andern Personen am klarsten ausspricht und wie in ihrer Spitze culminirt.

2. Aber auch so stellt uns der Name „Geist“ die dritte Person noch nicht deutlich genug in ihrem relativen, eigenthümlichen Wesen vor; überhaupt wird er uns dazu nicht verhelfen, solange er uns bloß ein immaterielles Wesen als solches bedeutet.

---

[1] Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων πνεῦμα ἐκ πνεύματος, πνεῦμα γὰρ ὁ θεός (*Epiph.*, Haeres. 30, c. 4, n. 7).

[2] Ut ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus (De Trinit. l. 5, c. 11 in fin.); quia communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter (ib. l. 15, c. 19 in fin.).

Der Name „Geist“, insofern er auf Gott und überhaupt auf Immaterielles angewandt wird, ist ein abgeleiteter Name. Bezeichnet man damit, wie eben geschehen, Gott schlechthin als immaterielle Substanz, so ist dieser Name hergenommen von den sinnlichen, luftförmigen Substanzen, insofern diese durch ihre Leichtigkeit, Elasticität und Unsichtbarkeit sich von den kraß materiellen Substanzen unterscheiden und vermittelst der genannten Eigenschaften uns ein Bild von dem Wesen und der Beschaffenheit der immateriellen Substanzen darstellen. In seiner Beziehung auf die dritte Person insbesondere, d. h. wo er diese nicht als Geist schlechthin, sondern als „Geist des Vaters und des Sohnes“ bezeichnet, hat der Name „Geist“ einen andern, obgleich mit dem vorhergehenden zusammenhängenden Ursprung; hier wird er abgeleitet nicht von den luftförmigen Substanzen im allgemeinen, sondern von derjenigen, die als *Hauch* und *Odem* aus dem Innern der lebendigen Wesen hervorströmt. Im griechischen πνεῦμα und im lateinischen spiritus ist diese Ableitung noch offenbarer als im Deutschen. Unser Wort „Geist“ ist hier nur der feinere und geschmeidigere Ausdruck für Odem, welch letzterer nicht so viel in übertragener Bedeutung gebraucht wird[1].

So gefaßt, drückt der Name „Geist“ ohne Zweifel die Relation der dritten Person zu den andern aus. Spiritus alicuius aspirantis est,

[1] Daß der Ausdruck „Geist“ in seiner Anwendung auf die dritte Person in der Gottheit wirklich vom Odem des Menschen hergenommen ist, wird sich aus dem Folgenden von selbst ergeben, liegt aber auch schon in der ganzen Anwendung, welche die Heilige Schrift und die Väter von den entsprechenden Namen πνεῦμα und spiritus machen. Vorzüglich finden das die heiligen Väter darin, daß der Heiland durch die Anhauchung der Apostel wie den äußern (ad extra), so auch den innern Ausgang der dritten Person, nämlich vom Sohne und vom Vater habe vorstellen wollen. „*Leiblicherweise*“, sagt der hl. Cyrill von Alexandrien (In Io. 14, 16, lib. 9, p. 810), „*hat Christus ihn* (den Heiligen Geist) *eingehaucht, damit beweisend, daß, wie aus dem Munde des Menschen leiblicherweise der Odem ausgeht, so aus der göttlichen Substanz in der ihr angemessenen Weise der aus ihr stammende Odem ausgeht.*“ An einer andern Stelle sagt er noch entschiedener, daß der Sohn Gottes durch die Aushauchung des Odems seiner Menschheit die Natur des von ihm in seiner Gottheit ausgehenden Heiligen Geistes *vortrefflich* dargestellt habe (De Trinit. dial. 4: Τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν). Und so konnte er denn auch in Bezug auf die Benennung des Heiligen Geistes ebendort (l. 2, p. 423) bemerken: „*Heiligen Geist wirst du aber* (im Gegensatze zu Vater und Sohn) *denjenigen nennen, der aus dem Vater durch den Sohn wesenhaftig ausgegossen wird und in dem aus dem Munde gehauchten Odem wie in einem Bilde sein eigenes Sein uns offenbart*“ (καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στόματος διεκπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν κατασημαῖνον ὕπαρξιν).

ergo ad Patrem Filiumque refertur, sagt der hl. Fulgentius[1]. So scheint er aber auch nur eine concretere Fassung des Namens „Hauch" (aspiratio) zu sein, den wir früher bei der dritten Person als dem Namen Verbum bei der zweiten Person entsprechend gefunden haben. Indes wird eine genauere Betrachtung zeigen, daß seine Kraft und Bedeutung ungleich reicher ist, und daß er darin dem Namen „Sohn" bei der zweiten Person nicht viel nachsteht.

Wie der letztere den Inhalt der Ausdrücke „Wort" und „Bild" in sich zusammenfaßt und abschließt, so jener den Inhalt der Namen „Aspiration" und „Pfand" respective „Gabe". Wie das Wort an sich schon ein Zeugniß ist, aber erst dann auch als wahrhaft gezeugt und als Person erscheint, wenn es zugleich als reales Bild des sich Bezeugenden auftritt: so ist auch die Aspiration schon ein Hauch des Herzens; aber erst dann, wenn wir im Hauche des Herzens zugleich einen realen Erguß seiner Substanz und seines Lebens erblicken, wird er uns, ähnlich wie die Zeugung, den Ausgang einer neuen Person in Gott vorstellen.

Wenn wir die Innigkeit der Vereinigung zweier Personen ausdrücken wollen, so sagen wir, sie seien eines Geistes oder auch ein Geist. Wir wollen damit sagen, daß sie kraft ihrer Liebe und Zuneigung füreinander und ineinander leben; denn der Geist ist uns hier das Leben selbst, weil es auf animalischem Gebiete hauptsächlich durch den Odem sich kundgibt. Diese Einheit des Lebens und des Geistes beruht darauf, daß der Liebende alles für den Geliebten thut, wie für sich selbst, und alles, was derselbe leidet und empfindet, so aufnimmt, als litte und empfände er es selbst, daß also der Liebende dem Affecte nach sich in den Geliebten versetzt, was man die Ekstase der Liebe nennt. Aber diese affectuelle Ekstase der Liebe, diese affectuelle Lebenseinheit der Liebenden strebt ihrer Natur gemäß danach, auch eine reale zu werden[2]. Die Liebenden suchen in der Wirklichkeit ihr beiderseitiges Leben ineinander überzugießen und zu einem Leben zu verschmelzen. Den vollkommensten und adäquatesten Ausdruck dieses Strebens müssen wir auf geschöpflichem Gebiete da suchen, wo die Liebeseinheit die natürlichste und realste Basis hat und sich in der reinsten

---

[1] De Trin. cap. 6.

[2] Amor est, sagt der hl. Augustinus (De Trinit. l. 8, c. 10), iunctura quaedam, duo aliqua copulans vel copulare appetens. Quod dicit copulans, commentirt der hl. Thomas (1, 2, q. 28, a. 1), refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit, copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

und zartesten Weise kundgibt. Das Kind auf dem Schoße der Mutter, aus der es sein Leben empfangen und aus deren Brust es dasselbe noch immer schöpft, wodurch gibt es seine innige Liebe lebendiger kund als durch die Küsse, die es auf ihren Mund drückt; und wonach verlangt das Mutterherz mehr als danach, der Frucht ihres Schoßes durch den Kuß gleichsam noch einmal ihr Leben einzuhauchen?

In diesem Acte des Kusses wird die ersehnte Lebenseinheit in möglichst vollkommener und realer Weise vollzogen durch das Ueberströmen des Lebensodems und der in ihm lodernden Liebesflamme aus einem Herzen in das andere, aus einer Seele in die andere [1]. In der Begegnung und Verschmelzung ihres Lebensodems begegnen und verschmelzen sich die Herzen und die Seelen zu einem Leben, zu einem Geiste. Die einfache Aspiration, wodurch die Liebenden noch voneinander entfernt ihre Liebe kundgeben, wird hier zur vollen lebendigen Hingabe, und die Hingabe, durch die auch Entfernte einander angehören können, zur wechselseitigen lebendigen Durchdringung.

Wenn wir also den Hauch als Lebensodem fassen, inwiefern durch ihn im Kusse die von der Liebe erstrebte Lebenseinheit vermittelt und ausgedrückt wird: so muß seine Bedeutung ungleich reicher und kräftiger erscheinen, als wenn wir in ihm bloß die Aspiration der Liebe ins Auge fassen; so wird er uns also auch ein weit concreteres und lebendigeres Analogon geben für die dritte Person in der Gottheit.

Daß wir ihn gerade in dieser Bedeutung als Analogon der dritten Person fassen dürfen und müssen, liegt auf der Hand. Nennen doch die heiligen Väter die dritte Person so gern mit dem lieblichen Namen osculum Patris et Filii, osculum suavissimum, sed secretissimum, wie der hl. Bernhard sich ausdrückt. Wenn irgendwo zwischen zwei Personen nicht nur Liebes-, sondern auch Lebenseinheit besteht, wenn irgendwo zwei Liebende eines Geistes, ein Geist sind, dann sind es der Vater und der Sohn in ihrer einigen göttlichen Natur. Es sind hier in der That nicht zwei Leben, die sich erst miteinander verschmelzen — es gibt nur e i n Leben und ein Herz. Das osculum kann also auch nicht das Vehikel, das Mittel der erst herzustellenden Einheit des Lebens sein; nur der Ausdruck desselben kann es sein. Daher gießen Vater und Sohn durch ihr osculum ihren Lebensodem nicht i n e i n a n d e r ü b e r, sondern aus dem

---

[1] *S. Ambros.*, De Isaac et anima cap. 3: Ii, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi videntur infundere.

einen Lebensherde ihres gemeinsamen Herzens gießen sie ihn aus in eine dritte Person, in welcher ihre Liebes- und Lebenseinheit dargestellt wird.

Diese dritte Person, wie sie nur durch Ausgießung des Lebensodems zu stande kommt, ist auch nichts anderes als dieser Odem selbst. Als solcher ist sie offenbar mehr als eine bloße Aspiration der Liebe, auch mehr als ein bloßes Pfand; sie ist beides zugleich in lebendigster Einheit, wie der Sohn als Sohn zugleich Wort und Bild des Vaters ist; sie ist eine Aspiration mit realer Hingabe alles dessen, was die Liebenden in ihrem Herzen tragen, und ein Pfand und Band, das aus dem innersten Herzen der Liebenden selbst genommen wird und in lebendiger Strömung mit der Aspiration der Liebe aus demselben fließt. Da ferner der von Vater und Sohn ausgehende Lebensodem offenbar einen Erguß, eine Mittheilung ihres eigenen Lebens involvirt, so erscheint er sofort auch als ein Träger des Lebens, welches in ihn ausgegossen wird, als Empfänger und Inhaber des Lebens, somit in der concretesten Weise als eine selbständige Hypostase und Person, ebenso wie der Sohn durch die Einheit von Wort und Bild als Gezeugter und damit als selbständiges lebendiges Wesen erscheint. Somit ist der Name „Odem oder Geist des Vaters und des Sohnes" zugleich der reichste, lebendigste und concreteste, den wir für die dritte Person in Gott finden können und selbst auch nur wünschen dürften. Beide Ausdrücke: „Odem" und „Geist", sind hier streng genommen identisch; im Griechischen und Lateinischen hat man auch in der That nur einen Ausdruck. Wir ziehen indes in der Regel den Namen Geist vor, weil die Lebenseinheit in Gott, die sich in der dritten Person darstellt, eben eine durchaus geistige, immaterielle ist, und weil andererseits das Wort Geist ohnehin schon zur Bezeichnung der Träger geistigen Lebens im Gebrauche ist, obgleich es eben darum seine hier festzuhaltende relative Bedeutung (= Odem) nicht so sehr hervortreten läßt.

Man könnte nun noch einwenden, der Name „Geist" in seiner engern Fassung als Lebensodem stelle nicht in ähnlicher Weise wie der Name Sohn eine Hypostase, einen Inhaber der Natur und des Lebens vor, da er beim Menschen nur Zeichen und Vehikel des Lebens und der Lebenseinheit sei, ohne selbst dieses Leben zu sein und zu besitzen. In der That ist der Lebensodem des Menschen nicht wie der Sohn desselben ein in sich selbst hypostatisches Bild der entsprechenden göttlichen Hypostase; aber das hindert nicht, daß er eben durch die Uebertragung auf Gott die entsprechende göttliche Hypostase fast ebenso lebendig und concret bezeichne, wie der Name Sohn die andere. Auch beim Menschen erscheint uns näm-

lich der Odem in etwa schon als Träger des Lebens. Freilich ist er das nur insofern, als er Vehikel des Lebens ist, also es nicht in sich und für sich selbst besitzt, sondern um es von der Person, von der es ausgeht, zur andern, mit welcher die Lebenseinheit hergestellt werden soll, zu übermitteln. Sobald wir aber das Bild auf Gott übertragen, sehen wir, wie oben gezeigt wurde, daß der Odem hier nicht als bloßes Vehikel Träger des Lebens sein kann; ist er doch hier der Ausfluß einer bestehenden, unendlich innigen Lebenseinheit zwischen Vater und Sohn, die keiner Vermittlung bedarf und eine solche überhaupt nicht zuläßt. Bei Gott geht der Lebensstrom nicht vom Vater zum Sohne oder umgekehrt durch ihren Odem hindurch, sondern aus der Einheit des Vaters und Sohnes in ihren Odem hinüber, um in demselben zu ruhen und abzuschließen. Der Odem Gottes ist folglich offenbar Träger des Lebens als Empfänger und Inhaber desselben, und erscheint als solcher ohne weiteres hypostatisch, sobald er nur als Odem Gottes oder göttlicher Personen gedacht wird.

3. Das Gesagte wird im folgenden noch deutlicher werden, da wir auch noch die concrete Bezeichnung für den Ausgang des Heiligen Geistes zu erörtern haben.

Wie der Name Zeugung dem Namen des Sohnes, so entspricht dem Namen „Geist" als dem Eigennamen der dritten Person zur Bezeichnung ihres Ausganges der Name: Hauchung, spiratio, ἔκπνευσις. Die dritte Person ist nur deshalb auf eine besondere Weise Geist, weil sie gehaucht, spirirt, weil sie das flamen und spiramen des Vaters und des Sohnes ist. Aber das Hauchen (spirare) müssen wir hier in einem reichern, vollern Sinne fassen als früher. Früher betrachteten wir die Hauchung nur als Aspiration, als einfache Kundgebung des Affectes der Liebe, und so haben wir sie für unzureichend erklärt, die Production eines neuen lebendigen Wesens zu versinnbilden und auszudrücken. Hier aber fassen wir die Hauchung im ganzen und vollen Sinne, in der ganzen Bedeutung, welche im sinnlichen Leben das Athmen hat. Das Athmen erscheint beim Ausstoßen wie ein Erguß des animalischen Lebens, das in ihm wogt und fluthet, und so stellt uns das Ausathmen in der prägnantesten Weise auch das Ueberströmen, die Mittheilung des ganzen Lebens dar. Somit führt uns auch der Name Hauchung, spiratio, in seiner ganzen Prägnanz gefaßt, den Ausgang der dritten Person als eine wahre Lebensmittheilung und folglich als einen persönlichen Ausgang vor.

Mag nun auch die Ausathmung in den geschaffenen Wesen durch sich selbst niemals ein neues Wesen hervorbringen, wie die Zeugung, mag sie

also in dieser Beziehung nicht ein so bestimmtes Bild geben wie jene: so gewährt sie doch durch den Reichthum und die Lebendigkeit ihrer Erscheinung ein anschaulicheres Bild als diese. Da sie ferner durch und durch lebendig ist, das natürlichste Zeichen und das kräftigste Vehikel des Lebens: so können wir uns auch leicht vorstellen, daß die unendlich mächtige Ausathmung des göttlichen Lebens ebensogut wie die Zeugung ein lebendiges Wesen hervorbringe. Beim Athmen glauben wir zu sehen, wie ein Leben das andere weckt, wie die Flamme desselben aus einem Wesen in das andere hinüberschlägt und hineindringt, um es zu entzünden. Und gebraucht nicht die Heilige Schrift selbst an mehreren Stellen dieses Bild, um die Belebung des rohen Stoffes und damit die Production eines lebenden Wesens zu veranschaulichen? [1]

Demgemäß glauben wir unbedenklich behaupten zu können, daß der Name Hauchung, in seinem vollen Sinne genommen, dem Namen der Zeugung, was die Correctheit und Anschaulichkeit der Bezeichnung anlangt, ebenbürtig an die Seite zu stellen ist. Wir brauchen nun nicht mehr zu sagen, für den Ausgang des Heiligen Geistes hätten wir nur den allgemeinen, unbestimmten Namen processio; wir haben einen ganz bestimmten, specifischen und charakteristischen Namen von der tiefsten Bedeutung.

Aber selbst der allgemeine Name processio, Hervorgehen, ist in seiner speciellen Anwendung auf den Heiligen Geist nicht so vag und unbestimmt, wie man gewöhnlich glaubt. An dieser Stelle hat er eben einen ganz besonders prägnanten Sinn und hebt gerade dasjenige Moment hervor, welches bei dem Ausdruck spiratio das bedeutendste ist.

Das Wort Hervorgehen, procedere, bezeichnet zunächst eine Bewegung von einem Orte zum andern. Obwohl nun jede Production, also auch die Zeugung, als ein Hervorführen des Productes aus seinem Principe eine Bewegung in sich schließt: so trifft doch die Analogie der

---

[1] Schon die Belebung des ersten Menschen bei seiner Schöpfung wird so dargestellt: „Gott bildete den Menschen aus dem Lehme der Erde und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und der Mensch ward zum lebendigen Wesen" (1 Mos. 2, 7). Weiter ist diese Darstellung ausgeführt bei Ezech. 37, 4—9. „Dürre Gebeine," läßt Gott den Propheten weissagen, „höret das Wort des Herrn: das sagt der Herr: Sieh, ich sende in euch den Odem hinein, und ihr werdet leben." Und als nun der Prophet rief: „Komm, Odem, und wehe über diese Todten, damit sie aufleben", kam derselbe sogleich: „Der Odem drang in sie (die Gebeine) hinein, und sie lebten und standen auf ihren Füßen, ein Heer gewaltig groß."

Bewegung bei der Spiration des Heiligen Geistes auf ganz besondere Weise zu. Er ist gleichsam in seinem Wesen Bewegung, wie die Liebe. Die Ausstrahlung der Erkenntniß im Worte und die Ausprägung des Wesens des Vaters im Sohne trägt mehr den Charakter der Ruhe und Abgeschlossenheit, in der Vater und Sohn einander gegenüberstehen. Aber in der Production des Heiligen Geistes verkehren sie miteinander, bewegen sich und leben ineinander; da ist ein ewiges Hingeben und Hinnehmen im eigentlichsten Sinne, ein unendlich kräftiger, lebendiger Hauch, der aus dem einen in den andern hinüberweht, der Strom der Liebe, in der Vater und Sohn ihr Wesen in den Heiligen Geist überströmen. Darum wird der Heilige Geist versinnbildet durch den starken Sturmwind, der am Pfingsttage das Haus der Apostel erschütterte, und durch die beweglichen flammenden Zungen, die über den Häuptern der Apostel schwebten; darum verglich ihn der Heiland mit einer sprudelnden Quelle lebendigen Wassers. „Was ist die Bedeutung des Wortes: Er geht hervor?" fragt der hl. Chrysostomus [1]. „Höre. Um den Namen der Geburt zu umgehen, damit du den Heiligen Geist nicht Sohn nennest, sagt die Schrift: der Heilige Geist, der aus dem Vater hervorgeht [2]. Als hervorgehend stellt sie ihn dar gleich dem Wasser, das aus einer Quelle hervorsprudelt, wie es vom Paradiese heißt: Ein Fluß geht von Eden aus [3]: er geht aus, sprudelt hervor. Der Vater ist die Quelle des lebendigen Wassers nach den Worten des Jeremias: Mich haben sie verlassen, die Quelle lebendigen Wassers. Was aber geht aus? Der Heilige Geist, wie das Wasser aus der Quelle." Den letzten Satz beweist der Heilige dann mit den Worten des Heilandes [4]: Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Bäche lebendigen Wassers fließen, woselbst der Evangelist hinzufügt: „Das sagte er aber von dem Geiste, den die an ihn Glaubenden erhalten sollten."

Wenn wir also sagen, daß der Heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe, dann drücken wir damit aus, nicht bloß daß er überhaupt seinen Ursprung aus ihnen habe, sondern daß dieser Ursprung eben stattfinde auf dem Wege einer ausströmenden Bewegung, die sich in dem Ergusse der Liebe und der Hingabe des Lebens vom Vater und Sohn an den Heiligen Geist vollzieht [5].

---

[1] Ton. 3, hom. 3 de Spirit. S. (Heri a nobis) col. 1.

[2] Joh. 15, 26. [3] 1 Mos. 2, 10. [4] Joh. 7, 38—39.

[5] Nirgendwo finden wir die Bedeutung des procedere bei der dritten Person im Gegensatze zum Ursprunge der zweiten erschöpfender und gründlicher erörtert, als bei Albertus Magnus (in Summa tr. 7, q. 31, membr. 4). Ja er ist fast der

Es versteht sich von selbst, daß die Betonung der im Heiligen Geiste und seinem Ausgange hervortretenden unendlichen Bewegung die darin

---

einzige, der die Frage ex professo und erschöpfend behandelt. Deshalb haben wir die Hauptpunkte seiner Entwicklung, obgleich sich dieselbe eben nicht sehr durch Anmuth des Stiles empfiehlt, hierher gesetzt:

L. c. in Solut.: Dicendum, quod spiritûs, in quantum est spiritus, sive sit corporeus, sive incorporeus, proprium est semper procedere. Et ideo incorporeus spiritus etiam secundum philosophos, procedendo ab intellectu agente per voluntatem, omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiae, sicut spiritus artificis, procedens a mente artificis, formas artis continue procedendo invehit manibus, securi, dolabrae et lapidibus et lignis. Et ad hanc similitudinem dictum est illud Sapientiae 1, 7: „Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia"; et Iob c. 26: „Spiritus eius ornavit coelos"; et illud Ps. 32: „Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum." Similiter amoris, sive spiritualis, sive carnalis semper est procedere et emanare et numquam stare. Et propter hoc dicit Chrysostomus, quod, cum Spiritus Sanctus in cor hominis intravit, omni fonte magis manat et non stat, sed proficit. Et Io. 7: „Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae." Et subdit Evangelista: „Hoc autem dixit de Spiritu." — Et ideo etiam dicit Dionysius, quod est extasim faciens divinus amor, hoc est transpositionem: transponit enim amantem in amatum et non sinit eum manere in se ipso. Et inde est, quod etiam apud grammaticos hoc verbum „amo" vehementis dicitur esse transitionis. Quia ergo Spiritus Sanctus et est Spiritus et est amor spiratus, proprium eius est simpliciter procedere: et geniti, secundum quod est genitum, non est proprium procedere, sed exsistere in natura accepta.

Unde quod I° obiicitur, iam solutum est: processio enim sonat dilatationem et quasi motum in alterum, quod non dicit generatio, et ideo generatio non est simpliciter processio, sed *processio quaedam.* Et spiratio, licet processio sit specificata, sicut generatio, tamen *simpliciter est processio:* quia spiritûs et amoris proprius actus est procedere. Et bene concedimus, quod procedere ab uno vel duobus nihil facit ad rationem processionis. Et quod dicitur de similitudine ad generationem, quae est a masculo ad feminam, dicimus, quod nihil valet et tantae munditiae valde incongruum est exemplum . . . et certe temerarium videtur cogitare vel credere, quod virtus spirativa in Filio haberet se ad virtutem spirativam, quae est in Patre, sicut se habet virtus feminae ad virtutem masculi in generatione. Unde ratio illorum nihil valet.

Ad quaest. Ad id, quod quaeritur, si procedere dicatur aequivoce vel univoce, dicendum quod, si simpliciter accipiatur procedere, tunc dicit motum secundum locum ab uno in alterum et motum voluntarium. Propter quod etiam animalia, per appetitum mota et voluntatem, motu processivo moveri dicuntur in III. de anima. Et secundum hunc motum simpliciter procedere convenit Spiritui Sancto, quia et a voluntate et quasi processive procedit amor et etiam Spiritus. Et tunc processio non convenit Filio nisi sub determinatione. Si autem dicatur processio ad similitudinem processus causati de causa, sicut dicit Dionys. lib. de divinis nominibus cap. 4, quod quae sunt multa processibus, sunt unum principio: tunc elargato nomine dicitur processio, et tunc communiter

herrschende ewige Ruhe nicht ausschließen darf. In Gott herrscht überall der tiefste Friede, die ungestörteste Glückseligkeit. Bei all ihrer Kraft ist daher jene Bewegung keine gewaltsame oder unruhige, und zwar deshalb nicht, weil es die sanfte Bewegung der ihren Gegenstand und ihr Ziel nicht erst suchenden, sondern beides ewig besitzenden und genießenden Liebe ist, und weil diese Bewegung zugleich die innigste und festeste Umarmung ist, und gerade in dieser Umarmung der unverwüstliche Friede (die pax imperturbabilis des hl. Bernardus) liegt.

§ 18. Fortsetzung. Weitere Erklärung der Namen des Heiligen Geistes.

1. Der hl. Augustinus bedient sich zur specifischen Qualification des Ausganges des Heiligen Geistes der treffenden Wendung: exiit non quomodo natus, sed quomodo datus [1]. Die Richtigkeit dieser Bezeichnung werden gerade wir am allerwenigsten beanstanden, da wir ja ihren Inhalt zur Grundlage unserer ganzen Deduction gemacht haben. Nur glauben wir, wie aus allem Vorhergehenden erhellen wird, daß sie nicht die erschöpfende, adäquate Bezeichnung für unsern Gegenstand ist. Noch mehr würde sie an Werth verlieren, wenn man das datus auslegte als dandus *creaturis,* und meinte, der Heilige Geist gehe deshalb nicht als natus aus, weil er einen derartigen Ursprung habe, daß er infolge desselben den Crea-

convenit generationi Filii et spirationi Spiritus Sancti; et tunc nihil prohibet, quod secundum aliquem modum conveniat Filio et secundum alium conveniat Spiritui Sancto, et quod modus, secundum quem convenit filio in natura creata, in qua potest esse prius et posterius, principalior sit, quam modus, secundum quem convenit Spiritui Sancto; quia processus per generationem est in esse, processus autem amoris in tali natura non est, nisi in bene esse. Sed hoc in divinis nihil est, quia nihil est ibi principale et secundarium, et sicut Filio per generationem est esse a Patre, ita Spiritui Sancto per spirationem est esse a Patre et Filio, et ideo processio per hunc modum dicta sub diverso modo aequaliter convenit Filio et Spiritui Sancto.

Der prägnante Sinn des Ausströmens, den wir in das Wort procedere deshalb hineinlegen dürfen und müssen, weil es mit spirari parallel gebraucht wird, ist in dem griechischen Ausdruck, der im Symbolum dem procedere entspricht, deutlicher und bestimmter enthalten: denn ἐκπορεύεσθαι ist etymologisch = ausfahren. Daher wird dasselbe von den griechischen Vätern nie für das Ausgehen der zweiten Person gebraucht, welches sie stets durch προϊέναι — hervortreten — bezeichnen. Dieses προϊέναι entspricht, was Etymologie und Allgemeinheit des Sinnes angeht, dem lateinischen procedere; für ἐκπορεύεσθαι dagegen müßte man, um es genau wiederzugeben, etwa emitti oder emanare gebrauchen.

[1] De Trin. l. 5, c. 14.

turen gegeben werden könnte und in der Zeit wirklich gegeben wird. In diesem Falle würde der Ausgang nicht in seinem Wesen, von innen heraus, illustrirt; es läge bloß eine Andeutung seines innern Charakters in einer dadurch begründeten Beziehung nach außen vor. Nur dann, wenn wir diese Andeutung verfolgen und den Grund finden, weshalb der Heilige Geist auch abgesehen von allem und jedem Verhältniß zur Creatur als dabilis oder dandus bezeichnet wird, gibt sie uns einen befriedigenden Aufschluß. Dieser Grund aber ist kein anderer als der, daß der Heilige Geist auch in seinem ewigen Verhältnisse zu Vater und Sohn als Gabe erscheint; nur deshalb, weil er der Ausfluß der Wechselliebe des Vaters und des Sohnes ist, kann er auch in besonderem Sinne als die Gabe Gottes an die Creatur betrachtet werden, d. h. als die höchste Gabe und der Quellpunkt aller andern Gaben. Die zeitliche Hingabe des Heiligen Geistes an die Creatur muß in einem gewissen Sinne als die Fortsetzung der ewigen Hingabe betrachtet werden, aus der er selbst hervorgeht und die in ihm zum Abschluß kommt. Nur darum sprechen wir von einer Ausgießung des Heiligen Geistes in die Geschöpfe, weil er in seinem Wesen ein Erguß der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens ist. Da aber Vater und Sohn durch Liebe ihre Natur an den Heiligen Geist hingeben und ihn selbst als das Pfand ihrer Liebe sich wechselseitig hingeben und in Gemeinschaft besitzen, so kann und muß vom Heiligen Geiste, auch abgesehen von seiner Beziehung nach außen, gesagt werden, exit non quomodo natus, sed quomodo datus.

Freilich, wenn man die Gabe identificirt mit Geschenk, donum, und das Geschenk als eine freie Gabe im gewöhnlichen Sinne begreift, als eine Gabe, deren Mittheilung der Geber ebensogut unterlassen wie setzen kann: dann kann der Heilige Geist nur Gabe genannt werden in seiner Beziehung zur Creatur.

Allein das eigentliche Wesen der Gabe besteht doch zuletzt darin, daß sie überhaupt ein Ausfluß der Liebe ist, abgesehen davon, ob die Liebe eine nothwendige oder nicht nothwendige ist. In jedem Acte der Liebe und in jeder Wirkung derselben, selbst in der nothwendigen, findet sich übrigens eine gewisse Art von Freiheit, nicht die Freiheit der Herrschaft über den Act, die sogen. Wahlfreiheit, aber doch die Freiheit der Unabhängigkeit, kraft deren der Liebende nur liebt, weil ihm der Gegenstand seiner Liebe wohlgefällt, kraft deren er ferner nur wirkt, weil er durch sein Wohlgefallen dazu angetrieben wird. In diesem Sinne sagten die Scotisten, die Spiration des Heiligen Geistes sei, obgleich nothwendig, doch eine freie,

im Gegensatze zur Zeugung. Die letztere, sagten sie, erfolge aus Naturnothwendigkeit [1], die ohne Dazwischenkunft des Wohlgefallens der Liebe sich offenbare und nur von demselben begleitet werde; die erstere erfolge aus dem Wohlgefallen der Liebe und des Willens, dem übrigens hier die Nothwendigkeit seines Wirkens zur Seite stehe. Mit dieser feinen Distinction, die des doctor subtilis würdig ist, die aber auch nur selten ganz verstanden wurde und allerdings mit der größten Vorsicht behandelt werden muß [2], machte Scotus Opposition gegen den hl. Thomas, der den Heiligen Geist necessitate *naturali* von Vater und Sohn ausgehen läßt. So sehr auch Scotus selbst sich hier dem hl. Thomas schroff gegenübergestellt, so sehr er auch von den Thomisten und der Mehrzahl der Theologen darob bekämpft wurde: in der Sache scheinen beide, Scotus und Thomas, übereinzukommen. Denn Scotus läugnet nicht, daß die Nothwendigkeit, womit der Heilige Geist hervorgeht, in der göttlichen Natur wurzele; und der hl. Thomas ist damit einverstanden, daß der Heilige Geist nicht auf dem Wege der unwillkürlich, ohne Dazwischenkunft des Willens, sich entfaltenden Natur, sondern eben nur durch die kein anderes Gesetz berücksichtigende, bloß ihrem eigenen Drange folgende Liebe hervorgebracht werde [3].

---

[1] Die Naturnothwendigkeit ist bei den materiellen Naturen eine blinde, bei den geistigen, besonders bei der göttlichen, eine durchaus lichte, weil diese Naturen selbst Licht sind. Die materielle Natur wirkt unbewußt, dem Lichte eines höhern sie bewegenden Agens folgend, welches ihr das Ziel ihres Wirkens vorstellt. Gott wirkt in der Zeugung des Sohnes eben durch das Licht, das seine Natur constituirt; aber gerade deshalb auch nicht so, daß ihm bei seiner Wirksamkeit das Licht vorleuchtet, ihm die Güte und Zweckmäßigkeit seines Wirkens vorhaltend und dadurch ihn zum Wirken bestimmend. Nicht der Drang seiner Liebe, sondern der Drang seiner Natur als solcher, die einen Ausdruck sucht, bestimmt also hier die Nothwendigkeit des Wirkens.

[2] Es liegt nämlich sehr nahe, von dieser Auffassung aus („nothwendig" und „frei" zugleich) überhaupt die Idee der Wahlfreiheit des Willens zu verkümmern. In der That beriefen sich die Jansenisten für ihre Willensnothwendigkeit auf diese Lehre des Scotus. Scotus selbst glaubt durch seine Anschauung die Wahlfreiheit nicht nur nicht zu verkennen, sondern erst recht aus dem innersten Wesen des Willens zu erklären. Die Wahlfreiheit des Willens (die libertas arbitrii in arbitrando secundum deliberationem oppositorum) ist ihm nur ein abgeleitetes Moment aus der in allen, auch den nothwendigen Acten des Willens bestehenden Eigenthümlichkeit (= Freiheit), nur zu handeln nach vorausgehender Erkenntniß, aus Liebe zum Zwecke. Das liberum ist ihm also soviel wie voluntarium. Cf. *Ioannes de Rada,* Controv. inter S. Thom. et Scot. tom. I, contr. 13. *Phil. Dechamps,* De haeresi Ianseniana l. 3, c. 22.

[3] Cf. *Scotus,* Quaest. quodl. 16; imprimis additionem editoris ad n. 10. — Ruiz (De Trinit. disp. 92, sect. 3, n. 19—20) nennt zwar die Spiration des

Aehnlich wie Scotus hatten schon seine Vorgänger in der Franziskanerschule, Alexander von Hales und der hl. Bonaventura [1], den modus procedendi per voluntatem dem ex natura gegenübergestellt und den ersten näher als den modus procedendi per liberalitatem, durch Freigebigkeit, also in der Form einer freigebigen Spende bezeichnet. Und in der That können wir den der Liebe, auch der nothwendigen, eigenthümlichen Mittheilungsdrang, die Freude am Geben, kaum anders als mit dem Ausdrucke Freigebigkeit bezeichnen. Wenngleich der Ausdruck sehr leicht zu Mißverständnissen führen kann, so hat er doch auch andererseits einen so tiefen Kern von Wahrheit, daß wir ihn nicht so leicht über Bord werfen dürfen. Setzen wir nur an die Stelle der freigebigen Spende die liebevolle Hingabe (largitio), und statt der Freigebigkeit den Mittheilungsdrang der Liebe (largitas), so haben wir den reinen Kern der durch die Jünger des hl. Franciscus vertretenen Anschauung, welche übrigens, obgleich von ihnen schärfer betont, im Grunde das Gemeingut der katholischen Schulen war [2].

Von dieser Anschauung aus begreift es sich dann leicht, wie der Heilige Geist auch in seinem ewigen Verhältnisse zu Vater und Sohn als donum gedacht und benannt werden könne, und folglich das procedit ut datus, wie oben gesagt, recht treffend dieses Verhältniß veranschaulicht. Der Heilige Geist ist kraft seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit die erste und höchste Gabe und dadurch zugleich auch die Quelle und das Ziel aller Gaben, namentlich der übernatürlichen Gaben, welche Gott aus absolut freier und gnädiger Liebe seinen Geschöpfen spendet. Der Strom der göttlichen Liebe tritt durch den ersten und substanziellen Erguß seiner selbst, in dem er in seiner ganzen unendlichen Größe fluthet, auch nach außen hervor, um die Geschöpfe mit dem Reichthum der Gaben zu überfluthen. Namentlich geschieht das, wie wir später sehen werden, bei der Mittheilung der Gnade, wodurch die Creatur zur Theilnahme an dem Gott eigenthüm-

---

Heiligen Geistes eine operatio naturalis, erklärt aber ausdrücklich, daß sie nicht in dem vollen Sinne naturalis sei, wie die Zeugung des Sohnes. Letzterer werde unwillkürlich, unabhängig von der voluntas generandi, gezeugt. Die Spiration aber sei ein actus spontaneus, libenter, delectabiliter et quasi eligibiliter volitus, procedens a principio seipsum movente in bonum praesupposita illius cognitione perfectissima.

[1] In sent. 1, dist. 10, a. 1, q. 1 sqq.

[2] Noch genauer würde freilich der Ausdruck sein, wenn gesagt würde, der Heilige Geist gehe aus als donatio, δωρεά, Schenkung; denn dadurch wird deutlicher bezeichnet, daß er einerseits in seinem Wesen die Frucht einer Schenkung ist und die schenkende Liebe in sich trägt, und daß er andererseits das Princip aller den Creaturen geschenkten Gaben ist.

lichen Leben, zu einer übernatürlichen Verbindung mit ihm und zum Genusse derselben Seligkeit erhoben wird, welche die göttlichen Personen im Heiligen Geiste besitzen und genießen.

Aber auch selbst diese zarte Beziehung des Heiligen Geistes zu den Creaturen, welche in dem Namen donum ausgedrückt ist, wird ungleich kräftiger und lebendiger durch den allumfassenden, ausdrucksvollen Namen „Geist" hervorgehoben. Als Geist, als Odem Gottes sehen wir ihn aus dem Herzen der Gottheit in die Creatur hinüberwehen und ein lebendiges Band um beide schlingen; sehen wir ihn mit der in ihm wohnenden lieblichen Wärme das Geschöpf durchdringen, es erquicken und mit unaussprechlicher Wonne erfüllen; sehen wir ihn seine Liebesgluth der Creatur mittheilen und aus dem Lichte des Sohnes, aus dem er hervorgeht, die Funken leuchtender Gotteserkenntniß in dieselbe hinübertragen und sie dort zur hellstrahlenden Flamme anfachen; sehen wir ihn das Geschöpf mit seiner eigenen Lebenskraft durchströmen, es von Tod und Corruption befreien und mit unsterblichem Leben erfüllen; sehen wir ihn endlich als das osculum suavissimum, wie der hl. Bernard sagt, worin Gott seinen Liebesbund mit der begnadigten Creatur besiegelt.

So ist dieser Name „Geist" ebenso unaussprechlich lieblich, wie er wahr und bezeichnend ist; oder vielmehr gerade deshalb ist er so lieblich, weil er so wahr und bezeichnend ist. Denn eben weil er die reinste Blüthe der göttlichen Liebe so treffend bezeichnet, drückt er gerade das aus, was in der Gottheit das Süßeste und Lieblichste ist; er drückt es überdies auf eine so lebendige Weise aus, daß sich kein stärkerer Ausdruck denken läßt. Oder wo erscheint die dritte Person mehr als „die Wonne, das Glück, die Seligkeit in der Trinität, als die Süßigkeit des Erzeugers und des Erzeugten", wie der hl. Augustinus sie nennt[1], und darum auch als der Born aller Süßigkeit für uns, als in dem Bilde des Odems der Liebe und des Lebens, der zugleich mit wohl-

---

[1] (De Trinit. l. 6, c. 10:) Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis (Filii) non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas, sive beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo (nempe Hilario) appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis adquiescant. Anderswo (Contra Maxim. Arian. l. 2, c. 16, n. 3) versteht er unter dem oleum exultationis, von dem die Heilige Schrift (Ps. 44, 8) redet, den Heiligen Geist. Der hl. Ambrosius hatte schon denselben Gedanken und belegt ihn mit vielen Schriftstellen (De Spir. S. c. 7. 8).

thuender Wärme und erquickender Kühle das ganze Wesen dessen, von dem er ausgeht, und dessen, zu dem er hinüberweht, durchdringt? Aus dieser Benennung der dritten Person ergibt sich auch, weshalb dieselbe in Bezug auf uns der Paraklet, der Tröster genannt wird, da sie mit lindem Hauche den Brand unserer Wunden kühlt und die niedergebeugte Seele erhebt.

2. Was aber diesen göttlichen Odem des Vaters und des Sohnes vorzüglich mit himmlischer Süßigkeit durchwürzt und ihn gleichsam wie den aus der göttlichen Liebe aufwallenden Duft[1] erscheinen läßt: das ist die hohe Würde und der Adel derjenigen Personen, die den Geist oder Odem aus ihrem Herzen aufsteigen lassen; das ist ferner die unendliche Vollkommenheit des Liebesfeuers, welches diese Personen erfüllt, das ist mit einem Worte die Heiligkeit der liebenden Personen und ihrer Liebe.

Obgleich der Vater und der Sohn heilig sind — sonst könnten sie ja nicht einmal etwas Heiliges hervorbringen — oder vielmehr gerade deshalb, weil sie heilig sind, ist der Geist, den sie aushauchen, auf eine ganz besondere Weise heilig; er ist die Blüthe und der Duft der Heiligkeit des Vaters und des Sohnes, wie er die Blüthe und die Spitze ihrer Geistigkeit ist. Mit Recht wird also ihm, als der die Heiligkeit der andern in sich repräsentirenden Person, das Prädicat derselben ganz vorzüglich angeeignet, wird er sogar schlechtweg die Heiligkeit Gottes oder die Heiligkeit des Vaters und des Sohnes genannt, nicht als wenn Vater und Sohn erst durch ihn heilig würden, sondern weil beide in ihm ihre Heiligkeit offenbaren.

Wenn wir daher die dritte Person ausdrücklich in ihrer Relation zu den andern Personen bezeichnen als Geist des Vaters oder des Sohnes

---

[1] Wie die heiligen Väter nach dem Vorgange der Schrift den Heiligen Geist das vom Vater und Sohn ausfließende Oel nennen, um den Erguß der göttlichen Liebe als einen überaus lieblichen, sanften und freudenvollen zu bezeichnen, so nennen sie ihn auch gern den Duft des Vaters und des Sohnes, des letztern insbesondere. So sagt z. B. der hl. Athanasius (Ep. ad Serap. III, n. 3): „Diese Salbung ist der Odem des Sohnes, damit derjenige, welcher den Geist hat, sage: Wir sind der gute Geruch Christi." „Wie der Duft der Arome", sagt der hl. Cyrill von Alexandrien (In Io. l. 11, c. 2), „aus ihnen in den Geruchsinn aufsteigt, deren Kraft von Natur und immer in sich tragend: Aehnliches oder vielmehr noch Größeres wirst du von Gott und seinem Geiste denken. Denn er ist der lebendige, kraftvolle Duft der Substanz Gottes, der von Gott das Göttliche in die Creaturen hinüber trägt und letztere Gottes theilhaft macht. Denn wenn der Duft der Arome seine eigenthümliche Kraft in den Kleidern zurückläßt und sie gleichsam in sich verwandelt, wie sollte dann der Heilige Geist uns nicht der göttlichen Natur theilhaft machen? . . ."

oder beider zugleich, so pflegen wir das Beiwort „heilig" nicht hinzuzufügen; wir sagen dann nicht: der heilige Geist des Vaters und des Sohnes, weil der von den göttlichen Personen ausgehende Geist nur ein heiliger sein kann, und die Heiligkeit hier durchaus selbstverständlich erscheint. Denn gerade als Ausfluß der höchsten Geistigkeit Gottes, als deren Spitze und Blüthe, ist die dritte Person wesentlich heilig, da die Heiligkeit im Grunde mit der ungeschmälerten und in ihrer ganzen Reinheit ausgestalteten Geistigkeit zusammenfällt. Heben wir aber bei dem Namen „Geist" nicht ausdrücklich seine Beziehung auf die spirirenden Personen hervor, dann nennen wir ihn immer „Heiliger Geist", um anzudeuten, daß wir nicht an den Geist irgend einer Creatur denken, welcher auch unlauter sein kann, sondern an den Geist der lautersten, erhabensten und unwandelbaren Güte und Liebe, der kein anderer sein kann als der Geist Gottes.

Indes gibt es noch einen andern, allerdings dem vorhergehenden innig verwandten Grund, weshalb bei der dritten Person in Gott die Heiligkeit als charakteristisches Merkmal besonders betont wird. Die dritte Person ist als der gemeinschaftliche Liebes- und Lebensodem der beiden andern auch das Pfand ihrer Liebe sowie das Band und das Siegel ihrer absoluten physischen und moralischen Einheit. Was ist es aber, das dem Liebespfande sowie dem Bande und Siegel der Einheit die Beschaffenheit verleiht, wodurch sie ihre wesentliche Bestimmung erfüllen? Ist es nicht beim Pfande die Kostbarkeit der Gabe, beim Bande die Festigkeit, beim Siegel die Unverfälschtheit? Wo nun die Liebe und die Einheit eine göttliche ist, da muß beim Pfande die unendliche Kostbarkeit, beim Bande die absolute Unverletzlichkeit, beim Siegel die vollkommene Unverfälschtheit ausgedrückt und betont werden. Alle diese erhabenen Eigenschaften werden aber in der einfachsten und großartigsten Weise ausgesprochen in dem einen Worte: Heiligkeit. Das Heilige bedeutet uns das erhabenste, verehrungswürdigste, somit das kostbarste Gut; heilig nennen wir die festesten, unverbrüchlichsten Verbindungen und Verpflichtungen, heilig auch die unverbrüchliche Treue, womit sie unterhalten und gehalten werden; heilig ist uns endlich das Lautere, Makellose, das in keiner Weise getrübt oder gefälscht werden kann, besonders die von jeder gröbern oder feinern Selbstsucht, geschweige denn von schmutziger Sinnenlust getrübte Liebe. Indem wir also den Geist des Vaters und des Sohnes den Heiligen Geist nennen, erscheint er uns wie ein unendlich kostbarer, aus ihrem Liebes- und Lebenshauche krystallisirter Diamant von unerschütterlicher Festigkeit und der lautersten Reinheit, in welchem in unaussprechlich erhabener Weise Vater

und Sohn ihre Liebe verpfänden, ihren Bund befestigen, besiegeln und krönen. Kurz, wir betonen beim Geiste die Heiligkeit in ähnlicher Weise, wie wir beim Sohne seine Gleichheit mit dem Vater betonen, die ihn eben als den wahren und vollkommenen Sohn des Vaters darstellt; wie wir endlich beim Vater selbst die Einheit hervorheben, kraft deren er das Urprincip der beiden andern Personen und das einfache Centrum ist, von dem die beiden wie zwei Strahlen in geordneter Reihenfolge ausgehen.

Die heiligen Väter scheinen allerdings zuweilen das Prädicat der Heiligkeit beim Heiligen Geiste davon abzuleiten, daß gerade er die Heiligkeit der Creatur mittheile. „Die Kraft der Heiligung," sagt der hl. Cyrillus von Alexandrien [1], „welche vom Vater natürlicherweise ausgeht und die Creaturen heiligt und vervollkommnet, nennen wir den Heiligen Geist." Aber die Kraft zu heiligen kommt dem Heiligen Geiste doch wiederum nur deshalb zu, weil er die Heiligkeit selbst, und weil die Heiligkeit, welche er mittheilt, nur eine Nachbildung seiner eigenen ist. Darum hatte der hl. Cyrill kurz vorher gesagt [2]: „Heilig wird der Geist genannt, weil er wesentlich heilig ist. Denn er ist die natürliche, lebendige und subsistirende Thätigkeit Gottes, welche die Creaturen vervollkommnet, indem sie dieselben durch Mittheilung ihrer selbst heiligt."

Wenn es uns nun so, wie wir hoffen, von unserem Standpunkte aus gelungen ist, den kirchlichen Namen der göttlichen Personen in der ganzen Fülle ihrer Bedeutung gerecht zu werden, dann haben wir darin den besten Beweis für die Richtigkeit des Standpunktes, von dem wir ausgegangen sind. „Muß doch die kirchliche Speculation", wie Dieringer [3] sehr treffend bemerkt, „von der Ueberzeugung ausgehen, der kirchliche Sprachgebrauch (welcher zugleich der der Offenbarung selbst ist) sei der analogisch richtigste, den es für uns in dieser Sache überhaupt gibt, und das in demselben Bezeugte sei in der Objectivität noch unendlich vollkommenere Wirklichkeit, als diese Ausdrücke es besagen können." Umgekehrt ist unsere Darstellung aber auch ein Beweis dafür, welcher Reichthum und welche Tiefe des Gedankens in diesen Ausdrücken liegen. Denn obgleich es nur analoge Ausdrücke sind, so ist doch ihre Analogie so reich, so consequent und lebendig, daß ihr Verständniß uns die klarste und anschaulichste Vorstellung von dem erhabenen Mysterium gibt, und daß wir

---

[1] Thesaur. assert. 34, p. 352. [2] L. c. p. 351.

[3] Lehrbuch der kathol. Dogmatik (4. Aufl.) S. 192.

in der Aufstellung dieser Namen das Werk der unendlichen Weisheit derjenigen Personen bewundern müssen, die sich uns vermittelst derselben offenbaren wollten.

Anhang.

Ein dem geschöpflichen Gebiete entnommenes hypostatisches Analogon für den Heiligen Geist und seinen Ursprung.

1. Es wäre nicht zu verwundern, wenn der zweite Proceß in Gott auf dem geschöpflichen Gebiete gar kein Analogon hätte, wenn also Gott mit seiner unendlichen Fruchtbarkeit, wie nach außen durch die Schöpfung, so auch nach innen auf eine Weise sich mittheilte, die in den Geschöpfen kein Abbild fände. Gleichwohl glauben wir, daß es für die zweite Production in Gott ein solches Abbild gibt, welches, theils durch Parallele, theils durch Antithese, dieselbe nach vielen Beziehungen in das hellste Licht setzt und namentlich nicht nur den Unterschied, sondern auch das positive Verhältniß derselben zur ersten Production beleuchtet. Denn die zweite Production in Gott ist nicht von der Zeugung bloß unterschieden als selbständig neben ihr herlaufend; sie setzt die Zeugung auch wesentlich voraus, und eben in dieser ihrer positiven Beziehung zur Zeugung liegt zugleich ihr Unterschied von derselben.

Wenn die Macedonianer gegen das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus der Substanz Gottes einwandten, man könne sich keinen andern Ursprung aus einer Substanz denken als den durch Zeugung, so antworteten die heiligen Väter, insbesondere der hl. Gregor von Nazianz, gerade in der menschlichen Natur finde sich noch eine andere Art von Derivation derselben, nämlich in der Production der Eva aus der Rippe Adams[1].

In der Regel faßt man diese Bemerkung als eine bloße Ausflucht auf, die den Gegner entwaffne, ohne jedoch die Sache selbst näher zu be-

[1] *Gregor. Naz.*, Or. theol. V, n. 10. 11. Zeige mir also, sagt der Arianer, wo aus demselben das eine als Sohn, das andere nicht als Sohn ist, und doch beide consubstantial sind, und ich werde den einen und den andern als Gott annehmen. Gregor antwortet, es sei nicht nothwendig, in den sinnlichen Dingen immer ein Gleichniß für die göttlichen zu finden. Nichtsdestoweniger führt er mehrere aus dem Thierreiche an, und zuletzt aus der menschlichen Natur: „Was war Adam? Ein Gebild Gottes (πλάσμα). Was Eva? Ein Segment (τμῆμα) dieses Gebildes. Was Seth? Das Erzeugniß beider. Scheinen dir dann nun nicht das Gebild, das Segment und das Erzeugniß dasselbe (der Species nach) zu sein? — Warum nicht? — Sind sie nun consubstantial oder nicht? — Warum nicht? Es ist also ausgemacht, daß die Dinge, die auf verschiedene Weise ins Dasein treten, dieselbe Substanz haben können. . . .“

leuchten. Wir glauben das Gegentheil; wir sind der Ansicht, daß sich die ganze Tiefe des Dogmas durch diesen Gedanken in ein herrliches Licht setzen läßt.

Indem Gott die Eva aus der Seite Adams nahm, wollte er dadurch bewirken, daß die menschliche Natur in den Repräsentanten der Geschlechtseinheit, Vater, Mutter und Kind, ebenso von einem Principe ausginge, wie die göttliche Natur vom Vater auf den Sohn und von Vater und Sohn auf den Heiligen Geist übergeht. Er wollte die Geschlechtseinheit in der Menschheit als das möglichst treue Abbild der Natureinheit der göttlichen Personen darstellen. Wie in Gott der Sohn allein vom Vater ausgeht und der Heilige Geist als die Frucht, die Krone und das Siegel ihrer Einheit erscheint, so sollte in der Menschheit zuerst das Weib vom Manne allein ausgehen und das Kind die Frucht und die Krone der Vereinigung des Mannes mit dem Weibe bilden. Die Unterschiede, welche bei dieser Vergleichung in die Augen springen, bekräftigen dieselbe nur noch mehr.

In der Menschheit erscheint der Sohn als die dritte Person, sein Ursprung als der zweite; in Gott ist der Sohn die zweite Person, sein Ursprung der erste. Wie nämlich bei allem Geschaffenen Zweiheit herrscht, eine Spaltung zwischen Act und Potenz, so ist auch die menschliche Natur in zwei Principien gespalten, ein vorherrschend actives, den Mann, und ein vorherrschend passives, das Weib. Die Zeugung als der höchste Act der Natur ist darum auch hier erst das Product der vereinigten Theile des Geschlechtes. In Gott hingegen, in dem es keine Spaltung zwischen Act und Potenz gibt, der die reinste und vollkommenste Natur ist, muß die Zeugung als der natürlichste und principale Act der Natur unmittelbar und ausschließlich von der ersten Person ausgehen. Und wie sie beim Menschen zwar das ultimum in executione ist, weil sie in ihrer Verwirklichung die Scheidung der Geschlechter voraussetzt, aber doch das primum in intentione, weil die Scheidung der Geschlechter nur ihretwegen stattfindet: so muß sie in Gott absolut in jeder Beziehung die erste Production sein. Gerade deshalb also, weil die Zeugung in Gott wahre Zeugung ist, muß sie von einer Person, nicht von zweien ausgehen.

Nichtsdestoweniger tritt bei Gott in ähnlicher, allerdings viel höherer Weise die dritte Person als Mittlerin zwischen Vater und Sohn, wie in der menschlichen Natur die Mutter Mittlerin zwischen Vater und Kind ist. Wie die Mutter das Liebesband zwischen Vater und Kind ist, so ist in Gott der Heilige Geist das Liebesband zwischen Vater und Sohn; und wie jene, indem sie dem Kinde die Natur vom Vater übermittelt, erst recht das Kind in der Einheit der Natur mit dem Vater erscheinen läßt,

so läßt auch der Heilige Geist Vater und Sohn erst recht in der Einheit der Natur erscheinen, nicht zwar, als wenn er dem Sohne die Natur übermittelte, sondern indem er selbst die Frucht der beiderseitigen Einheit und Liebe ist. In Gott geht der Sohn als vollkommener Sohn vom Vater aus, ohne in seinem Ursprunge und seiner Ausbildung einer Mittelsperson zu bedürfen. Was aber bei den Menschen das Bedürfniß der Zeugung als eine Bedingung, das verlangt in Gott der Reichthum der Zeugung als Folge: wenngleich der Sohn hier aus dem Vater allein seinen Ursprung hat, so verlangt doch eben diese seine höchste Einheit mit dem Vater, daß sie sich ein persönliches Band hervorbringe, worin Vater und Sohn ihre Liebe zu einander niederlegen. So sehr also auch auf beiden Seiten die Rollen der einzelnen Personen nach einer andern Reihenfolge vertheilt sind, so liegt der Wechsel doch eben in der Natur der Sache, in der Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Natur.

Dieses vorausgesetzt und festgehalten, ist es klar, daß die Production des Weibes aus dem Manne, obgleich sie bei der menschlichen Natur der Zeugung vorausgeht und keine zweite Person voraussetzt, nichtsdestoweniger der Production der dritten Person in Gott entspricht. Die Production des Weibes aus der Seite des Mannes ist keine natürliche, sondern eine übernatürliche und schon deshalb keine Zeugung. Die Production des Heiligen Geistes ist für Gott keine übernatürliche, aber auch keine natürliche in dem Sinne einer Production auf dem Wege der Natur, d. h. der sich selbst bezeugenden und ausprägenden Natur. Die Production des Weibes aus dem Manne ist ein Werk der göttlichen Liebe, die das Weib aus der Seite Adams nahm, und der Liebe Adams, der seine Rippe im Schlafe der Liebe für sie hingab. Eva ist nicht aus Adam entsprossen durch Entwicklung und Aeußerung seiner Naturkraft, sondern aus der Substanz Adams g e n o m m e n, um seine Gehilfin in der Verbreitung der Natur durch Zeugung zu sein. Und so ist der Heilige Geist durch die Liebe des Vaters und des Sohnes aus ihrer Substanz genommen zugleich und hingegeben, nicht als Gehilfe des Vaters bei der Zeugung des Sohnes, aber auch nicht als aus dem Vater mit dem Sohne gezeugt, sondern als das Band, in dem die Natureinheit zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten sich besiegelt. Und wie Eva, weil der Stoff ihres Leibes aus Liebe genommen und hingegeben wurde, aus der Seite Adams, von seinem Herzen, dem Sitze der Liebe, weggenommen wurde: so müssen wir auch vom Heiligen Geiste sagen, daß er nicht aus dem Schoße, sondern aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes ausgehe.

2. Wenn diese unsere Gedanken gar zu neu und fremdartig erscheinen sollten, so sind sie doch in einem andern, schönern Gewande schon uralt. Bekanntlich betrachten die heiligen Väter nach dem Vorgange des Apostels Christus als den neuen wahren Adam, von dem der erste nur das Vorbild gewesen, und so lehren sie auch, daß die Braut Christi, die Kirche, als die neue Eva auf ähnliche Weise aus der Seite des neuen Adam hervorgegangen sei, wie die erste Eva aus der Seite des ersten Adam. Das die Kirche als Braut Christi constituirende göttliche Lebenselement ist aus der Seite des in den Schlaf der Liebe versunkenen neuen Adam genommen. Dieses Lebensprincip ist aber nichts anderes als der Heilige Geist, der, wie er aus der Gottheit des Sohnes Gottes sein eigenes Dasein erhält, so auch durch die Menschheit desselben und von ihr aus in die Kirche eintritt, um sie mit der Kraft des Sohnes Gottes zu befruchten; und der aus dem Herzen Christi auf und in seine Kirche fließende, reinigende und belebende Blutstrom ist, wie das Vehikel, so zugleich das Sinnbild der zeitlichen und damit weiterhin der ewigen Ausgießung des Heiligen Geistes. So ist denn auch die Seite des ersten Adam, als Vorbild der Seite oder des Herzens des neuen Adam, mit dieser ein Typus der Seite oder des Herzens des Sohnes Gottes in seiner Gottheit. Wie die Schrift sagt, daß Gott die aus der Seite Adams entnommene Rippe zum Weibe ausbaute; wie die Väter lehren, daß Christus aus dem seiner Seite entströmenden Wasser und Blute die Kirche gebildet: so müssen wir sagen, daß der Vater und Sohn den Heiligen Geist aus ihrer Seite, aus ihrem Herzen genommen und gebildet haben. Und wie Eva, aus der Rippe Adams gebildet, durch eine einfache Figur schlechtweg die Rippe Adams genannt werden kann: so wagt der hl. Methodius sogar zu sagen, der Heilige Geist sei die costa Verbi, zumal da derselbe nicht bloß aus der Seite des Logos entsprungen ist, sondern in derselben verbleibt und sodann an die Creaturen mitgetheilt wird, um aus ihm die Braut des Logos zu bilden. „Unter der Rippe", sagt der hl. Methodius, „versteht man sehr richtig den Paraklet, den Geist der Wahrheit, aus welchem nehmend diejenigen, welche erleuchtet werden, zur Unsterblichkeit wiedergeboren werden... Denn er wird recht eigentlich die Rippe des Logos genannt, der siebengestaltige Geist der Wahrheit, von dem nehmend Gott nach der Ekstase oder dem Tode Christi seine Gehilfin, die Kirche, baut." [1] Da jedoch Christus aus seiner Seite nicht, wie Adam, die Rippe, sondern sein Blut

[1] Conviv. Virg. or. 3.

zur Bildung seiner Braut hingegeben, so werden wir besser sagen, der Heilige Geist sei aus dem Herzblute des Vaters und des Sohnes entsprossen. Alsdann erscheint sein Ausgang ebenso substantial wie in dem andern Bilde, aber zugleich innerlicher und lebendiger, weil unmittelbar aus dem Herde der Liebe und des Lebens hervorquellend und die Liebe und das Leben ohne weiteres in sich tragend. Seine Production stellt sich dann nicht so sehr als eine Formation, sondern als ein Erguß dar, und so stimmt diese Analogie auf das vollkommenste mit der früher aus der Ausgießung des Lebensodems gezogenen.

3. Man könnte nun noch fragen, warum die zweite Production in Gott nicht nach diesem ihrem Bilde mit einem eigenen Namen benannt werde. Allein es genügt schon der Hinweis darauf, daß das Bild selbst, weil in einem Acte liegend, der bloß einmal stattgefunden hat und seiner Natur nach außerordentlich ist, keinen eigenen Namen besitzt; sodann fügen wir noch hinzu, daß es auch mehr ein umgekehrtes als ein gerades Bild ist. Vielleicht ist aber sowohl die Aehnlichkeit als die Unähnlichkeit des Bildes mit dem Urbilde nicht ohne allen Einfluß auf die Benennung der dritten Person selbst und ihrer Production.

Was die Aehnlichkeit betrifft, so ist es klar, daß der ursprüngliche Name des Weibes, den Adam, von Gott erleuchtet, ihm beigelegt hat, demselben mit Rücksicht auf seinen Ursprung aus Adam gegeben wurde: vocabitur virago (הָאִשָּׁה), quia de viro (הָאִישׁ) sumpta est. Es ist ebenfalls klar, daß, wenn die dritte Person nach dieser Analogie benannt werden soll, darum der Name des Weibes selbst doch ebensowenig auf dieselbe übertragen zu werden braucht, wie etwa die Namen „Mann" und „Kind" auf Vater und Sohn. Denn gerade nach dem Grundgedanken der Analogie darf das nicht einmal geschehen. Wenn Eva virago genannt wurde, weil sie vom vir genommen war, so muß die dritte Person in Gott nach den Personen benannt werden, woraus sie genommen ist. Weil sie von Vater und Sohn genommen ist, insofern beide ein Geist sind, muß auch sie Geist genannt werden, als Geist vom Geiste, als Spiritus de Spiritu.

Wie der Name הָאִשָּׁה schon durch seine Flexion andeutet, daß er von dem Namen הָאִישׁ abgeleitet ist, und daß so auch sein Gegenstand von dem Gegenstande des letztern derivirt ist, so deutet der Name Geist als Eigenname der dritten Person, also im Sinne von spiramen, wesentlich hin auf den Namen Geist, insofern er den beiden andern zukommt, und zeigt an, daß sein Gegenstand aus dem des letztern abgeleitet ist. Und wie der Name הָאִשָּׁה anzeigen soll, daß das Weib, aus der Seite des

Mannes genommen, ihm als Genossin in innigster Weise verbunden ist, so zeigt der Name Geist bei der dritten Person in Gott an, daß sie aus dem Wesen der beiden andern Personen genommen als vollkommenste Trägerin ihrer Liebeskraft mit ihnen zusammenhängt.

Demnach ist also die Unähnlichkeit oder Antithese, welche zwischen dem Analogon und dem Urbilde besteht, ebenfalls nicht ohne Einfluß auf die Benennung des Heiligen Geistes geblieben; sie bestätigt negativ den durch die Aehnlichkeit positiv bekräftigten Namen „Geist".

Der Ursprung und die Stellung des Weibes unter den drei Personen, in denen sich die Gliederung der menschlichen Natur darstellt, beruht nämlich, wie überhaupt die Geschlechtlichkeit und Mittheilbarkeit der menschlichen Natur, darauf, daß diese letztere eine leibliche, prägnanter eine *fleischliche* Natur ist. Bei den geschaffenen Geistern gibt es keine substantiale Mittheilung der Natur, auch beim Menschen nicht, insofern er geistigen Wesens ist. Die Fortpflanzung der Natur geschieht nur im Fleische und durch das Fleisch. Das Weib repräsentirt aber als Gattin und Mutter diese Art der Fortpflanzung eben von seiten der ihr anhaftenden Unvollkommenheit, insofern nämlich in der Nothwendigkeit des Weibes als zweiten Princips der Zeugung die Mangelhaftigkeit des ersten Princips zu Tage tritt. Sein Name ruft daher wesentlich alle die Unvollkommenheiten in Erinnerung, welche mit den menschlichen Fortpflanzungsverhältnissen verbunden sind. Wenn man diesen Namen also auf die dritte göttliche Person übertrüge, würde nicht nur sie, sondern es würden auch Vater und Sohn fleischlich vorgestellt werden; auch in Gott würde man denken an Auflösung einer Substanz, an gegenseitige Vervollständigung der einzelnen Personen, an fleischliche Begierde u. s. w. Dieser Name „Weib" und der ihm zu Grunde liegende Begriff lassen sich nicht ohne weiteres steigern und purificiren wie der des Vaters; letzterer drückt vorherrschend nur etwas Actives, Vollkommenes aus, während der Name des Weibes, der Gattin und der Mutter geradezu eine passive Stellung andeutet.

Während nun aber beim Menschen das Mittelglied zwischen Vater und Sohn die Fleischlichkeit der Natur und der Fortpflanzung repräsentirt, muß in Gott die Mittelsperson zwischen Vater und Sohn die Geistigkeit seiner Natur und der in derselben stattfindenden Fortpflanzung repräsentiren; sie muß die *Blüthe, die Spitze der göttlichen Geistigkeit* sein.

Denn wie beim Menschen die Fortpflanzung der Natur überhaupt in der Fleischlichkeit derselben wurzelt, so entspringt sie bei Gott umgekehrt

gerade aus seiner absoluten Geistigkeit. Gerade deshalb, weil Gott der absolute Geist ist, weil er als solcher sein Wesen erkennend erfaßt und in einem persönlichen Worte ausspricht, findet in Gott eine Mittheilung der Natur an eine andere Person statt. Wie daher beim Menschen das Weib die fleischliche Einheit, die Einheit des Fleisches zwischen Vater und Sohn vermittelt und darstellt: so muß in Gott die dritte Person die geistige Einheit, die Einheit des Geistes, der geistigen Natur zwischen Vater und Sohn darstellen, und zwar nicht als Vermittlerin, sondern als Blüthe und Spitze derselben. Um den Charakter und die Stellung dieser göttlichen Person zu bezeichnen, darf man also nicht nur nicht den Namen des Weibes auf dieselbe übertragen, man muß sie vielmehr als den verklärten Gegensatz desselben bezeichnen, als ein durchaus geistiges Band, oder schlechthin als Geist, als die Ausströmung und Offenbarung der geistigen Einheit zwischen Vater und Sohn. — Die Zeugung in Gott ist wegen ihrer reinen Geistigkeit eine jungfräuliche[1]; in jungfräulicher Weise muß also auch der Heilige Geist das Bindeglied sein zwischen Vater und Sohn.

Nur dann, wenn das Weib, ohne Gattin und Mutter zu sein, als Jungfrau den Brennpunkt der Liebe in der Familie zwischen Vater und Sohn bilden könnte, würde es nicht bloß halb, sondern ganz, nicht bloß in seinem Ursprunge, sondern auch in seinem Wesen den Heiligen Geist repräsentiren; wenn man daher von jenen mehr fleischlichen Beziehungen absieht, so dürfte man in etwa die dritte Person als die Repräsentantin des weiblichen Wesens, d. h. der Liebe und der Zärtlichkeit, unter den göttlichen Personen bezeichnen.

Jene Beziehungen sind aber so innig mit der Idee des Weibes, wenn es seine Stellung in der Familie geltend machen soll, verwachsen, daß sie sich gar nicht davon trennen lassen. Nur da lassen sie sich abstreifen, wo das Weib nicht in der menschlichen, sondern in der übernatürlichen Gottesfamilie, in jungfräulicher Vermählung mit dem fleischgewordenen Gottessohne und als Adoptivtochter seines himmlischen Vaters die Repräsentantin einer himmlischen Liebe wird, einer Liebe, die, obgleich in aller Menschen Herzen ausgegossen, in den Herzen der gottgeweihten Jungfrauen den empfänglichsten Herd, in ihrem beschaulichen und thätigen Liebesleben den zartesten und schönsten Ausdruck findet. Die gottgeweihten Jungfrauen

---

[1] Sehr schön singt daher der hl. Gregor von Nazianz (Carm. 2 in laud. Virg.): Πρώτη παρθενός ἐστιν ἁγνὴ τριάς κ.τ.λ.

sind, wie Cyprian[1] sie so schön bezeichnet, „die Blüthe unter den Sprößlingen der Kirche, die Zierde und der Schmuck der Gnade des Heiligen Geistes“ und als solche die sprechendsten Bilder des Heiligen Geistes selbst, der in ihnen sein eigenes Wesen ausprägt. Vor allem ist das die Jungfrau der Jungfrauen, die zugleich durch die Kraft desselben Heiligen Geistes in übernatürlicher Weise Mutter geworden, und die, wie er zwischen dem Vater und seinem Sohne in der Gottheit, so durch ihn und mit ihm das Liebesband zwischen dem Vater und seinem menschgewordenen Sohne ist. Und nach ihrem Vorbilde ist es die Kirche, die vom Heiligen Geiste beseelt, in ihm und durch ihn die geistige, jungfräuliche Mutter aller derjenigen ist, welche sie in der Kraft des Heiligen Geistes Gott dem Vater als Kinder schenkt und dem menschgewordenen Sohne als Glieder seines mystischen Leibes einverleibt.

Allein diese Idee der übernatürlichen, verklärten Weiblichkeit ist nicht sowohl ein sichtbares, selbständiges Bild, das uns zur Erkenntniß der dritten Person in Gott führen könnte, als vielmehr ein in sich selbst unsichtbarer Abglanz des Wesens derselben, der selbst nur in und aus dem Wesen des Heiligen Geistes begriffen und verstanden werden kann.

§ 19. Die Dreieinigkeit in der Dreifaltigkeit.

Der Zweck unserer bisherigen Erörterungen ging dahin, unter Voraussetzung der Einheit des göttlichen Wesens aus dem Glaubenssatze der innern Productionen die Dreifaltigkeit der Personen in demselben nach ihren wichtigsten Momenten consequent und stufenweise, von der einfachsten und unbestimmtesten bis zur concretesten Auffassung fortschreitend, zu entwickeln. Wir glauben gezeigt zu haben, wie sich die geheimnißvolle Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit in den Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist, vom Standpunkte des Glaubens aus wissenschaftlich begründen, entwickeln und erklären und, wenn man will, construiren läßt.

Es bleibt uns nun noch übrig, nachzuweisen, daß in der Dreifaltigkeit in Gott sich zugleich die größte Einheit findet, daß sie, obgleich eine Vielfältigkeit im realsten Sinne des Wortes, nichtsdestoweniger nach allen Richtungen hin von der höchsten Einheit getragen, durchdrungen und durchwaltet ist. Die Ringe, wodurch diese Einheit hergestellt wird, haben wir

---

[1] De habitu virginum, parum ab initio: Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis.

schon bei der Entwicklung der Dreifaltigkeit gefunden; wir brauchen daher nur auf diese zurückzublicken.

Einheit herrscht hier überall. Eine ist die göttliche Natur und Substanz in allen drei Personen; und diese hinwiederum sind eins mit der Wesenheit, von der sie sich reell nicht unterscheiden, und in der Wesenheit auch unter sich; sie sind ein höchstes Wesen, una summa res. Der Uebergang des Wesens aus einer Person in die andere bringt keine Trennung oder Theilung in dasselbe hinein; vielmehr kann es nur dadurch auf eine andere Person übergehen, daß diese in Beziehung zur ersten Person tritt und in der Wesenheit zur Einheit mit derselben verbunden wird.

Eines ist ferner das erste Princip, einer der ursprüngliche Inhaber der göttlichen Natur; und die Verschiedenheit der Personen geht gerade von diesem einen Princip aus. Die Verschiedenheit bricht aus der Einheit hervor und wird durch dieselbe auch wieder zusammengehalten. Denn die übrigen Personen sind nur deshalb von der ersten verschieden, weil sie aus derselben ihren Ursprung haben und kraft dieses Ursprunges zu derselben in Beziehung stehen.

Aber dieser Ursprung ist zugleich ein innerer, aus dem Innersten der producirenden Person auftauchend und in ihrem Innersten verbleibend. Der Sohn tritt bei seiner Zeugung nicht aus dem Schoße des Vaters heraus; er bleibt in demselben wohnen; er unterscheidet sich vom Vater, ohne sich von ihm zu trennen. Und der Heilige Geist ebenfalls entfernt sich in seinem Ursprunge nicht vom Herzen des Vaters und des Sohnes; er bleibt mit demselben untrennbar verbunden wie die Flamme mit der Gluth, der sie entspringt, wie die Blüthe mit der Pflanze, der sie entsproßt. Die Ordnung der Ursprünge in Gott weist also nicht bloß auf ein einheitliches Urprincip hin, sie läßt auch keine Trennung von demselben aufkommen. Sie bewirkt einen bloß persönlichen Unterschied.

Doch auch dieser Unterschied ist nur ein relativer, d. h. er liegt nur in der Beziehung der Personen aufeinander und namentlich auf die erste. Diese Beziehung scheidet die eine Person von der andern, ihr gegenübertretenden, auf welche sie sich bezieht; aber zugleich verbindet sie beide miteinander, in der Wirklichkeit und in unserem Gedanken; denn das Relative kann als solches ohne das, worauf es bezogen wird, weder sein noch gedacht werden. Der Vater kann nicht ohne den Sohn sein und die göttliche Natur besitzen, Vater und Sohn nicht ohne den Heiligen Geist. Jeder besitzt die Natur in sich und für sich, aber nur insofern er sie zugleich aus dem andern oder für den andern

besitzt: aus dem andern, von dem er sie empfängt, für den andern, dem er sie gibt. Der Unterschied im Besitze schließt also die Gemeinschaft desselben nicht nur nicht aus, er schließt sie wesentlich ein.

Diese Verbindung und Gemeinschaft zwischen den Personen als solchen tritt noch mehr hervor, wenn wir betrachten, daß nicht nur je zwei Personen untereinander in unmittelbarer Beziehung und Verbindung stehen, sondern daß auch jede Person in ihrer Art der Mittel- und Brennpunkt ist, auf den sich die übrigen beiden beziehen und in dem sie sich untereinander verbinden. Der Vater verbindet die beiden übrigen Personen mit sich und in sich, als deren gemeinschaftliche Wurzel und Quelle; denn er ist das gemeinschaftliche Princip beider: das des Sohnes ist er allein, das des Heiligen Geistes mit dem Sohne, aber darum doch nicht bloß mittelbar, nicht bloß durch den Sohn, sondern ebenfalls unmittelbar. In umgekehrter Weise verbindet der Heilige Geist mit sich und in sich den Vater und den Sohn, nicht als deren Princip, sondern als deren gemeinschaftliches, unmittelbares Product, und noch mehr, wenn wir ihn genauer auffassen, als das Product ihrer gegenseitigen Liebe, in dem sie ihre Einheit darstellen und sich als e i n e s Geistes zeigen. Er ist die Krone, das Siegel der Einheit und Dreifaltigkeit, wie der Vater die Wurzel und Quelle derselben. Der Sohn endlich ist weder Princip noch Product zweier anderer Personen; er ist Product des Vaters und Princip des Heiligen Geistes. Aber eben als solches behauptet auch er eine centrale Stellung, ist auch er ein Ring, der die übrigen Personen in sich zu einer goldenen Kette zusammenschließt. Sein Ausgang vom Vater ist die wesentliche Vorbedingung, gleichsam der Durchgangspunkt für den Ausgang des Heiligen Geistes, so zwar, daß das Verhältniß des letztern zum Vater ohne ihn gar nicht gedacht werden kann. Wie der Unterschied des Heiligen Geistes vom Vater, so ist auch seine Verbindung mit demselben nur im Sohne und durch den Sohn denkbar.

Nirgendwo sehen wir also in der göttlichen Dreifaltigkeit einen Riß, eine Trennung, eine Scheidung, nicht einmal einen Unterschied, der nicht schon in sich selbst zugleich das Princip der Verbindung und Einheit trüge. Alles ist hier Einheit, Verbindung und Harmonie im schönsten Sinne des Wortes. Die Dreifaltigkeit hebt die Einheit und Einfachheit Gottes nicht nur nicht auf: diese Einheit und Einfachheit offenbart sich vielmehr erst in ihrer vollen Größe durch die D r e i e i n i g k e i t, durch die absolute Eintracht und Harmonie, womit sie die D r e i f a l t i g k e i t in Gott durchdringt und durchwaltet.

Das ist das große Wunder, das übernatürliche Geheimniß, welches der Glaube unserer Betrachtung darbietet, das Geheimniß, dem unsere Vernunft ohne den Glauben nicht nahen, das sie auch durch den Glauben nicht in sich selbst schauen, geschweige denn in seinen Tiefen erschöpfen und ergründen kann, das sie aber nichtsdestoweniger im Spiegelbilde des Glaubens zu betrachten vermag und als ein unermeßliches Lichtmeer, als ein unendlich reiches System der lichtvollsten und erhabensten Wahrheiten erkennt und bekennt.

C. Die Vereinigung von Licht und Dunkelheit in der Erkenntniß des Mysteriums.

§. 20.

1. Es könnte den Anschein haben, als ob die wissenschaftliche Construction oder vielmehr Reconstruction, die wir an dem Mysterium der allerheiligsten Dreifaltigkeit vorgenommen haben, und vermittelst welcher wir von demselben einen gründlichen, klaren und allseitigen Begriff geben wollten, im Widerspruche mit unserer eigenen Theorie das geheimnißvolle Dunkel desselben über Gebühr aufgehoben habe. Dies ist jedoch keineswegs der Fall.

Wir haben zunächst nicht prätendirt, die Wirklichkeit seines Inhaltes mit der bloßen Vernunft nachzuweisen; wir haben sie uns durch göttliche Offenbarung zeigen lassen, indem wir die Wirklichkeit einer Idee, der Idee der innergöttlichen Productionen, welche das ganze Dogma wurzelhaft in sich trägt, aus dem Glauben herübernahmen und unsern weitern Deductionen zu Grunde legten; nur auf dieser Grundlage haben wir weitergebaut, auf sie stützt sich in letzter Instanz unsere ganze Ueberzeugung von der Wirklichkeit der einzelnen Momente des Mysteriums.

Was sodann die Dunkelheit und Unbegreiflichkeit des Inhaltes selbst betrifft, so bleiben sie nach wie vor bestehen. Nur in schwachem Dämmerlichte zeigt sich uns seine wahre Gestalt; die Dunkelheit überwiegt das Licht; denn die Begriffe, durch die wir den Inhalt des Mysteriums erfassen und uns vorstellen, sind nur analoge, von endlichen und sogar sinnlichen Dingen übertragene, die schon deshalb, weil ihrer viele sind, den Reichthum ihres Objectes in seiner absoluten Einfachheit nicht ganz darzustellen vermögen. Die Begriffe der Production, der Producte der Erkenntniß und Liebe, der Hypostase und der Person, der Zeugung und der

Hauchung: alle sind sie von den geschaffenen Dingen entnommen, und obgleich wir auch die Einschränkungen bestimmen konnten, unter denen sie auf Gott anwendbar sind, so sind das doch vorherrschend negative Bestimmungen, die wir nach Maßgabe der Offenbarung und unseres natürlichen Gottesbegriffes machen, und durch welche der vorgestellte Gegenstand nicht so klar vor unsere Augen tritt, wie er in der lebendigen Wirklichkeit ist.

Nichtsdestoweniger reichen diese in ihrem analogen Werthe erkannten, übertragenen Begriffe hin zu der Einsicht, daß dieselben sich nothwendig bedingen, postuliren und bestimmen, daß, die objective Wahrheit eines von ihnen vorausgesetzt, auch die übrigen nothwendig objective Wahrheit haben müssen. So wahr können wir diesen nothwendigen Zusammenhang der Begriffe erfassen, daß wir einen evidenten innern Widerspruch darin finden würden, wenn einer von ihnen nicht mit den übrigen auf den Gegenstand angewendet werden sollte. So wäre es z. B. ein evidenter Widerspruch, wenn wir in Gott Productionen annehmen, aber diese Productionen nicht als Personalproductionen, ihre Producte nicht als wirkliche Personen annehmen wollten; ebenso wäre es ein innerer Widerspruch, wenn wir die Producte nicht ihrem Producenten an Vollkommenheit gleichstellen oder die Personen vom Wesen real unterscheiden wollten.

2. Andererseits können wir durch die richtig bestimmten analogen Begriffe auch diejenigen Widersprüche, welche für die vernünftige Auffassung im Dogma zu liegen scheinen, als nicht evident entschieden zurückweisen. Dieser anscheinenden Widersprüche gibt es hauptsächlich drei: 1. der reale Unterschied der Personen untereinander, trotzdem sie mit dem Wesen und durch das Wesen untereinander eins sind; 2. die Gleichewigkeit der Personen, obschon die einen den andern ihren Ursprung verdanken; 3. die Gleichheit der Würde und Vollkommenheit in den Personen, obwohl die einen von den andern als von ihrem Principe abhangen [1]. Die hier

[1] Kuhn (Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit S. 502 ff.) führt eben diese drei Punkte an als diejenigen, welche „uns unbegreiflich, d. h. undurchdringlich bleiben", aber doch so, daß sich das Nichtvorhandensein eines evidenten Widerspruches, einer wirklichen Ungereimtheit nachweisen lasse. Sie lassen sich vielleicht auf zwei zurückführen, nämlich auf das Verhältniß der Person zur Wesenheit und zu ihrer productiven Thätigkeit, da die Gleichzeitigkeit resp. Gleichewigkeit des Productes mit dem Producenten sich an Beispielen aus der geschaffenen Welt noch ziemlich klar machen läßt. So ist das Licht und sein Abglanz gleichzeitig, und letzterer besteht auch immer in fortwährender Abhängigkeit vom ersten. Wäre das Licht von Ewigkeit da, würde auch sein Abglanz ewig sein und ewig von ihm abhangen. Nun ist aber in Gott der Sohn eben der Abglanz des ewigen, geistigen Lichtes im Vater.

vorgebrachten Widersprüche bestehen nur so lange zu Recht, als die in ihnen gegenübergestellten Begriffe nicht in ihrer analogen Anwendbarkeit scharf bestimmt sind. Wir dürfen keinen realen Unterschied zwischen Wesen und Person in Gott annehmen, wohl aber einen virtualen, kraft dessen die eine summa res, die wir Gott nennen, sich zugleich als Person und Wesen und nach beiden Rücksichten in verschiedener Weise geltend macht, indem sie als Person relativ (= Beziehungen eingehend), als Wesen nicht relativ erscheint und folglich als Person von dem Terminus ihrer Relation, d. i. von der andern Person, sich real unterscheidet[1]. Die producirten

[1] Virtualer Unterschied ist der rechte Name für die Unterschiede, welche wir bei Gott in demselben Subjecte, d. h. in je einer Person, oder, da die Person mit dem Wesen real eins ist, im göttlichen Wesen machen. Daß aber zwischen den einzelnen Personen ein realer Unterschied besteht, beeinträchtigt formell nicht die göttliche Einfachheit. Die Einfachheit schließt nämlich formell nur diejenigen realen Unterschiede aus, welche in demselben Subjecte bestehen; denn nur unterschiedene Dinge in demselben Subjecte setzen sich zu einem Ganzen zusammen. Der Unterschied nun, den wir zwischen Person und Wesen machen, kann kein realer sein in dem Sinne, als wenn Person und Wesen zwei verschiedene, sich ergänzende Realitäten wären. Und doch kann er andererseits wiederum kein bloß subjectiver, keine bloße distinctio rationis sein, weil der reale Unterschied der Personen untereinander dadurch bedingt wird. In irgendwelcher Weise muß er also ein objectives Fundament haben (distinctio rationis cum fundamento in re, wie die Schule sagt). Dieses objective Fundament kann nur darin liegen, nicht daß in dem Objecte zwei verschiedene Realitäten (Person und Wesen) sich darbieten, sondern daß eine und dieselbe Realität (die eine summa res simplex omnino, die wir Gott nennen) in dem unendlichen Reichthum ihrer Einfachheit den verschiedenen Realitäten, die wir in unsern Begriffen uns vorstellen (Person und Wesen), äquivalent sich darstellt, folglich trotz ihrer Einfachheit oder vielmehr wegen ihrer Einfachheit unter verschiedenen Werthen (rationes nennt sie der hl. Thomas, valores der hl. Augustinus [De Trinit. l. 15, c. 17]) aufgefaßt werden muß; und nach diesen einzelnen Werthen, die sich an der Sache ins Auge fassen lassen und die sich bei einer genauern, allseitigern Betrachtung der Sache herausstellen (daher die distinctio κατ' ἐπίνοιαν bei den griechischen Vätern), macht dieselbe sich auch objectiv auf verschiedene Weise geltend, so daß ich von ihr in der einen Beziehung aussagen kann, was ich in der andern läugnen muß. So sind in der summa res, die wir Gott nennen, Person und Natur verschiedene Werthe, die sie zwar ungetheilt, aber doch jeden nach seiner vollen Geltung in sich enthält. In Gott gibt es wahrhaft Person und Wesenheit, ein besitzendes Subject und eine Natur, die es besitzt. Obgleich nun die summa res in der größten Einfachheit, ohne alle Zusammensetzung, zugleich besitzendes Subject und Gegenstand des Besitzes ist, so liegt doch kein Widerspruch darin, daß sie sich als besitzend in anderer Weise geltend mache, denn als Gegenstand des Besitzes. In ersterer Beziehung kann sie die Wesenheit mittheilen und so den Besitz (d. h. Besitzer und Act des Besitzens) vervielfältigen, während sie in letzterer (d. h. als Besitz = res possessa) nur mitgetheilt werden kann, ohne vervielfältigt zu werden.

Personen könnten nicht gleich ewig mit der producirenden sein, wenn sie durch einen vorübergehenden Act, nicht durch einen in der ewigen Begründung der einen durch die andere liegenden Act hervorgebracht würden; in der letztern Weise also können und müssen wir die göttliche Production denken. Deshalb nennen wir ja die producirende Person in der Kirchensprache nicht causa (Ursache), sondern principium (Grund, Ursprung im activen Sinne), weil jener Ausdruck mehr einen aus dem fertigen Wesen hervortretenden Act, dieser eine überhaupt einem Wesen zukommende, begründende Kraft andeutet. — Die producirten Personen könnten ferner der producirenden nicht an Würde und Vollkommenheit gleich sein, wenn sie kraft der Production schlechthin von ihr abhängig wären; dieses würde der Fall sein, wenn die erste Person ohne sie, sie nicht ohne diese bestehen könnten. Wohl aber können sie der producirenden Person gleich sein, wenn diese wesentlich auf die Production angewiesen ist und nur in ihrer Productivität ihre eigene Subsistenz besitzt; sie müssen ihr sogar gleich sein, da die gemeinschaftliche Wesenheit ihrer Natur nach ebensosehr in der einen wie in der andern Person, und zwar in jeder in Beziehung auf die andere zu sein verlangt.

So begreifen wir in der Trinität den nothwendigen Zusammenhang der einzelnen auf sie angewandten Begriffe und sehen zugleich ein, daß kein evidenter Widerspruch in der Anwendung und Verbindung dieser Begriffe gefunden wird.

Aber die Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Begriffe ist zunächst nicht die Einsicht in das Object selbst, welches durch die Begriffe nur in gebrochenen Strahlen dargestellt wird. Sodann geht die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit der Begriffe eben nur bis auf einen gewissen Punkt, auf dem sie stehen bleibt. Sie ist nur eine negative, eine Einsicht in die Nichtevidenz der vorgebrachten Widersprüche, nicht eine positive, kraft welcher man die Nothwendigkeit der Anwendung jener Begriffe auch ohne die Versicherung des Glaubens behaupten könnte. Sie beruht mehr auf einer scharfen Abgrenzung der Begriffe durch negative Bestimmungen, als auf einer positiven, erschöpfenden Durchdringung des Objectes. Die analogisch bestimmten Begriffe bleiben in sich selbst noch immer sehr dunkel und lassen uns ihren Gegenstand nicht einmal eigentlich anschauen, geschweige denn durchschauen. Was es nämlich heiße, um bei den eben erwähnten Hauptschwierigkeiten zu bleiben, daß eine producirende Person nur als producirend eine bestimmte Person ist, und daß deren Production nicht in einem vorübergehenden Acte, sondern in der ewigen Relation der einen

Person auf die andere liegt; in welcher Weise ferner der bloß virtuelle Unterschied zwischen Person und Natur den realen Unterschied der Personen in der Einheit der Natur aus sich hervorgehen läßt: das begreifen wir nur sehr unvollkommen, und zwar deshalb, weil wir das Verhältniß der Person zur Natur und zu ihrer eigenen productiven Thätigkeit, in der Weise, wie es in Gott ist, in der Creatur nirgendwo vor Augen haben.

Indes trägt gerade die Erwägung des Umstandes, daß in Gott alles anders ist als in den Creaturen, ganz besonders zu der Einsicht bei, daß dem anscheinenden Widerspruche in unsern mangelhaften Begriffen darum kein realer in Gott zu Grunde zu liegen braucht[1]. Mit andern Worten: je mehr wir das Mysterium auch nach der vollendetsten analogen Vorstellung noch als unvorstellbar, als Mysterium achten, desto weniger werden wir versucht sein, eine Unvereinbarkeit seiner einzelnen Momente anzunehmen und aus der unerfaßlichen Erhabenheit desselben ein düsteres Gewirre von Widersprüchen zu machen.

Qui scrutator est majestatis, sagt die Heilige Schrift, opprimetur a gloria[2]. Nur derjenige, welcher in dem demüthigen Bewußtsein, daß er das Mysterium der Majestät des dreifaltigen Gottes mit seiner Vernunft weder erreichen noch ausmessen kann, an der Hand des Glaubens an dasselbe hinantritt, wird das Licht der göttlichen Majestät wenigstens dämmerhaft in sein Auge aufnehmen und sein Herz mit himmlischer Wonne erfüllt sehen.

Den Nutzen aber für Geist und Herz, welchen selbst diese mangelhafte Erkenntniß des Mysteriums gewährt, werden wir genauer kennen lernen, wenn wir nunmehr die Bedeutung erforschen, welche das Geheimniß in dem Organismus der christlichen Offenbarung besitzt.

D. Die Bedeutung des Mysteriums der Trinität.

I. Die philosophische Bedeutung des Mysteriums der Trinität.

§ 21.

Man spricht heutzutage viel von der philosophischen Bedeutung des Dogmas von der göttlichen Trinität. Man meint, wenn es keine philosophische Bedeutung habe, brauche sich die Wissenschaft nicht besonders

[1] Vgl. Kuhn, Die christl. Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, besonders § 35: Die Denkbarkeit der göttlichen Trinität.

[2] Spr. 25, 27.

darum zu kümmern; es würde dann ein lediglich transcendentes Dogma sein, das einfach als Gegenstand des unwissenschaftlichen Glaubens zu betrachten wäre. Indem man dann glaubt, dem Dogma eine Ehre anzuthun, wenn man ihm eine philosophische Bedeutung beilege, sucht man eine solche auch wirklich ausfindig zu machen; ja man geht so weit, daß man ihm die allerwesentlichste philosophische Bedeutung beimißt und behauptet, es könne überhaupt keine gesunde, wahre Philosophie geben, die nicht auf dieser Lehre fuße oder darauf zurückkomme.

So bestechend auch diese Sätze klingen mögen, so herrscht doch in ihnen wenigstens eine große Verworrenheit.

Wenn man fragt, ob die Trinität eine philosophische Bedeutung habe, antworte ich mit Ja oder mit Nein, je nachdem man die Frage auffaßt. Die Philosophie kann man nämlich im engern und im weitern Sinne auffassen. Im allgemeinen bezeichnet sie die Liebe zur Weisheit und die Weisheit selbst, also auch die göttliche, übernatürliche Erkenntniß und Wissenschaft, die uns durch den Glauben vermittelt wird. Im engern Sinne ist sie die menschliche Weisheit, rein vernünftige Erkenntniß und Wissenschaft.

Versteht man obige Frage mit Bezug auf die Philosophie im letztern Sinne, wie sie gewöhnlich verstanden werden soll, so ist sie absolut zu verneinen und nur in einer gewissen Beziehung und Einschränkung zu bejahen.

Schlechthin kann man ja nur denjenigen Wahrheiten philosophische Bedeutung zuschreiben, die selbst philosophisch, d. h. durch das Organ der Philosophie erkennbar sind oder doch wenigstens als unumgänglich nothwendig erscheinen für die Erklärung und Begründung der Objecte der Philosophie. Zu diesen Wahrheiten gehört die Lehre von der Trinität in keiner Weise. Da dieselbe, wie oben bewiesen, eine geheimnißvolle, übernatürliche Wahrheit ist, so kann sie weder eine Vernunftwahrheit sein, noch zur Erklärung und Begründung der Vernunftwahrheiten unbedingt nothwendig erscheinen. Für die Philosophie ist sie wirklich transcendent; sie liegt über ihren Bereich unendlich weit hinaus, und man thut ihrer Erhabenheit wahrlich keine Ehre an, wenn man sie aus ihrer Höhe herabzieht, um sie in das philosophische Gebiet einzuschließen.

Man fürchtet, ohne Annahme der Trinität dem Pantheismus zu verfallen oder wenigstens den Pantheismus nicht allseitig überwinden zu können, was doch eine Hauptaufgabe der Philosophie sei. Doch warum diese Furcht? Genügt es nicht, um den Pantheismus zu widerlegen, daß man die Existenz des einen, selbständigen, unendlichen, persönlichen Gottes nachweise? Kann

man keinen Begriff von der Einheit des wahren Gottes haben ohne den Begriff der Trinität? — Aber die Thätigkeit Gottes, sagt man, wird sie nicht nothwendig als eine Entwicklung Gottes in der Welt erscheinen, wenn wir nicht nachweisen können, daß sie im Innern der Gottheit productiv ist? Auch das nicht. Wir begreifen auch ohne die Trinität Gott als unendlich thätig in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst; wir begreifen, daß Gott deshalb sich selbst zu seiner Seligkeit genügt und daher keiner Thätigkeit nach außen bedarf. Wem das nicht genug ist, um jeden pantheistischen Gedanken ferne zu halten, den werden auch die innern Productionen in Gott nicht eines Bessern belehren. Oder haben wir es nicht im Systeme Günthers gesehen, wie man eben von den innern Productionen der Gottheit zu den äußern überging und die letztern als die nothwendige Entwicklung und Ergänzung der erstern darzustellen suchte? War das auch kein ausgesprochener Pantheismus, so führt es doch in letzter Analyse darauf hinaus, wie alles, wodurch die Welt als der nothwendige Nachsatz des Unendlichen hingestellt wird.

Sollen wir aber darum vollständig läugnen, daß die Trinitätslehre eine große Bedeutung für die Philosophie habe, namentlich für die Vermeidung des Pantheismus? Wir läugnen nur, daß sie der Philosophie auf ihrem Gebiete nothwendig sei zur Erklärung des Ursprunges der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott. Wir geben zu, daß sie der Philosophie in dieser Beziehung sehr nützlich ist. Denn in der That, je deutlicher wir durch die Trinitätslehre die Art und Weise erkennen, in der Gott subsistirt und persönlich ist, desto entschiedener können wir ihn in seiner selbsteigenen Persönlichkeit von der Welt unterscheiden; und wenn wir wissen, daß Gott in seinem Innern eine unendliche Productivität entfaltet, so begreifen wir desto vollkommener seine Freiheit in Bezug auf die Wirksamkeit nach außen. Doch auch diesen Nutzen schöpft die Philosophie aus der Trinitätslehre nicht als aus einer zu ihrem Bestande gehörigen Wahrheit, da dieselbe für sie immer transcendent bleibt und nicht durch die Vernunft, sondern durch den Glauben dem philosophirenden Geist dargeboten wird. Die Philosophie schöpft also aus fremden Quellen, wenn sie die Trinitätslehre für sich nutzbar machen will, und so dürfen diejenigen, welche die Philosophie als solche ganz gegen den Glauben absperren wollen, am allerwenigsten von einer philosophischen Bedeutung der Trinitätslehre sprechen.

Soviel bleibt immer bestehen: die Vernunft und der natürliche Mensch kann und braucht diese für ihn transcendente Wahrheit nicht zu wissen.

Der natürliche Mensch kann und braucht nur um sein natürliches Verhältniß zu Gott zu wissen; er soll Gott verehren als seinen höchsten Schöpfer und Herrn, er soll sich ihm in tiefster Ehrfurcht unterwerfen, ihn anbeten, ihm dienen; dazu reicht die Erkenntniß der Einheit und Unendlichkeit Gottes hin; mehr zu erkennen, hat er weder die Pflicht noch das Recht.

Wenn Gott also dieses Geheimniß offenbart, so verfolgt er dabei höhere Zwecke als die Entwicklung und Vollendung des natürlichen Menschen an sich. Diese Offenbarung ist etwas in jeder Beziehung Uebernatürliches, wie das Geheimniß selbst; sie steht daher nothwendig in Verbindung mit einer übernatürlichen Erhebung des Menschen und hat für denselben eine übernatürliche Bedeutung. Wie sie selbst wesentlich eine theologische Wahrheit ist, die nur durch den Glauben erkannt werden kann, so ist auch ihre eigentliche Bedeutung zu suchen in ihrem Verhältniß zur höhern theologischen Erkenntniß selbst und zu dem von derselben umspannten Kreise von höhern, übervernünftigen Wahrheiten; dieselbe ist somit nicht so sehr eine philosophische, als eine rein theologische.

II. Die theologische Bedeutung des Mysteriums der Trinität.

a. Bedeutung und Zweck der Offenbarung des Trinitätsdogmas an sich.

§ 22.

Sehen wir zunächst, welche Bedeutung die Offenbarung und die derselben entsprechende Erkenntniß der Trinität an sich, abgesehen von den Beziehungen, in denen das Object dieser Erkenntniß zu andern mit ihm zusammenhängenden Objecten steht, haben kann und in der That besitzt. Das heißt mit andern Worten: warum und wozu hat Gott diese für unsere Vernunft transcendente Wahrheit geoffenbart und sie uns zu glauben vorgelegt? Wir werden sehen, daß diese Gründe und Zwecke ebenfalls übernatürlich und, weil über unsere Vernunft hinausliegend, transcendent sind.

Man pflegt wohl zu sagen, Gott habe dieses unbegreifliche Mysterium offenbart, um unsere Vernunft durch die Unbegreiflichkeit desselben zu demüthigen und uns die Gelegenheit zu einem für ihn selbst höchst ehrenvollen, unbedingten Gehorsam des Glaubens zu geben. Das ist wahr; aber weit entfernt, daß diese Verdemüthigung die Erhebung ausschließen sollte, wissen wir vielmehr, daß opferwillige Verzichtleistung Gott gegenüber uns selbst den reichsten Gewinn bringt. Je mehr wir einsehen und gestehen müssen, daß wir unsererseits weder die Macht noch das Recht haben, die Dreifaltigkeit in Gott ohne den Glauben zu erkennen, um so ehrenvoller und

erhebender ist es für uns, daß wir dieses Mysterium wenigstens durch den Glauben erkennen dürfen. Je mehr wir ferner auch bei diesem Glauben auf unser Urtheil verzichten müssen, desto reicher werden wir dadurch belohnt, daß wir uns die Wissenschaft aneignen dürfen, die Gott allein besaß und die keiner Creatur zugänglich war. Wir sagen also:

Die Offenbarung der Trinität ist an sich ein Act der zartesten Liebe, durch welche Gott die Creatur auf übernatürliche Weise ehren und beseligen, sich selbst auf übernatürliche Weise verherrlichen will.

1. Wenn irgendwo, so ist es hier wahr, was der Sohn Gottes selbst sagt: „Nun werde ich euch nicht mehr Diener nennen, ich nenne euch Freunde, weil ich euch alles, was ich von meinem Vater gehört habe, mittheile.“ [1] Dem Knechte ziemt es nicht, in das innere Gemach der Familie seines Herrn einzutreten, und so kommt es auch der Creatur an sich bloß zu, Gott als ihren Herrn zu ehren; nicht darf sie wagen, einen Blick in die Mysterien seines Schoßes und seines Herzens zu thun. Wenn sie dazu zugelassen wird, so tritt sie eben dadurch schon in eine gewisse Freundschaft zu Gott; denn nur Freunden offenbart man seine innersten Mysterien [2]; sie steigt hoch über ihre Niedrigkeit empor und fühlt sich nun auch zu allen übrigen Vorrechten sowohl als Pflichten eines wahren Freundes berufen.

2. Wenn schon die Thatsache der Offenbarung dieses Mysteriums als ein außerordentlicher Beweis der göttlichen Liebe gegen uns die größte Dankbarkeit und Gegenliebe verlangt: so muß noch mehr der Inhalt dieser Offenbarung, also das Mysterium selbst uns zu einer übernatürlichen, kindlichen Liebe gegen Gott entflammen. Die Vernunft erkennt Gott als das absolute Sein, von dem jedes andere Sein abhängt, wie auch im Alten Bunde Gott sich darstellte als den, der ist, ohne den nichts ist, und der deshalb als der absolute Herr aller Wesen über uns thront. Auch so verdient Gott unsere Liebe, weil er auch dadurch seine Güte kundgethan, daß er andern Wesen das Dasein gegeben. Aber der Reichthum der göttlichen Güte tritt doch erst in der allerheiligsten Dreifaltigkeit hervor;

---

[1] Joh. 15, 15.

[2] Est hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet: quum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis protulisse, quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: *Iam non dicam vos servos, . . . vos autem dixi amicos . . .; quia omnia, quae audivi a Patre meo, revelavi vobis* (Io. 15, 15). *S. Thom.*, Contra gent. l. 4, c. 22.

hier erscheint uns Gott in einer ewigen, nothwendigen und absoluten Hingabe und Mittheilung seines ganzen Wesens; hier sehen wir, daß er nicht bloß gut ist durch den Besitz unendlicher Güter, sondern auch unendlich gut in der vollständigsten Mittheilung seiner Güter[1]. Daher muß er uns noch viel liebenswürdiger erscheinen als zuvor, und unsere Liebe zu ihm muß unvergleichlich lebendiger und zärtlicher werden, da wir sehen, wie der Vater sein ganzes Wesen dem Sohne gibt, und dann mit seinem Sohne in einer so wunderbaren Liebe vereinigt bleibt, daß aus dieser Liebe eine dritte Person hervorgeht, in der sich beide umarmen. Kein Wunder daher, wenn mit dem Christenthum, welches die deutliche Erkenntniß der Trinität zuerst in die Welt brachte, an Stelle der ehrfurchtsvollen Scheu vor dem höchsten Wesen, die im Alten Bunde herrschte, eine entzückende, wonnevolle Bewunderung der göttlichen Güte vorherrschend wurde.

3. Die Einführung in das Mysterium der allerheiligsten Dreifaltigkeit gibt uns ferner auch ein Pfand, daß wir als Freunde Gottes berufen sind zur unmittelbaren Anschauung seines Wesens, wie es an sich ist, zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Denn schon durch den Glauben an die Trinität erkennen wir Gott nicht mehr bloß so, wie er nach außen erscheint, sondern wie er in sich selbst ist, in sich selbst subsistirt. Ist aber einmal der Schleier, der das Innere der Gottheit verhüllt, gelüftet, ist einmal die Creatur auf den Flügeln des Glaubens Gott so nahe gebracht, daß sie die geheimnißvollen Namen und Verhältnisse der göttlichen Personen erfährt: dann fühlt sie in sich auch die Sehnsucht und mit der Sehnsucht das Vertrauen, daß der schon gelüftete Schleier dereinst ganz fallen werde, daß die Personen, die sich ihr bereits aus der Ferne zeigen, sich auch von Angesicht zu Angesicht offenbaren werden.

Die übernatürliche Seligkeit, welche die Creatur im Jenseits in der Anschauung Gottes genießt, wird also durch die Offenbarung der Trinität gewissermaßen vorbereitet; der Glaube an die Trinität baut unserer Seele eine Brücke zum Himmel, er trägt sie, während sie noch auf Erden weilt,

---

[1] Der hl. Bonaventura (Itinerarium mentis ad Deum c. 5. 6) bezeichnet die Standpunkte des natürlichen und des vom Geiste Gottes durch Christus gehobenen Menschen nach den eben angegebenen Rücksichten. Als Ursprung des geschaffenen Seins muß Gott reines Sein haben, aber durch seine Offenbarung stellt er sich als das überschwängliche, überreiche Sein in der Mittheilung seiner Unendlichkeit dar. Alexander von Hales meint sogar (S. Theol. l. 2, q. 96, m. 1, a. 1), die Dreifaltigkeit in Gott sei eben der specifische Gegenstand der übernatürlichen Liebe zu Gott im Unterschiede von der natürlichen, und zwar deshalb, weil sie auch der specifische Gegenstand der übernatürlichen Erkenntniß durch den Glauben sei.

dem Schoße Gottes entgegen und läßt sie die Freude der Seligen ahnen. Und wenn die süßeste Würze der Seligkeit Gottes selbst in der Gemeinschaft und Wechselbeziehung der Personen besteht, dann gibt auch uns schon der Glaube an die Trinität etwas von der innersten Süßigkeit und Lieblichkeit Gottes zu kosten.

4. Die Offenbarung des Geheimnisses der Trinität ist endlich viertens auch ehrenvoll für Gott selbst. In allen Werken Gottes nach außen kommt der Creatur der Nutzen, Gott die Ehre zu. Beides geht Hand in Hand. Der Nutzen der Creatur ist desto größer, je mehr Gott sich ihr mittheilt; je mehr sich aber Gott mittheilt, desto mehr offenbart und verherrlicht er sich selbst, nicht durch Zuwachs, sondern durch Entfaltung seiner Größe.

Wenn nun Gott schon dadurch verherrlicht wird, daß er in der geschaffenen Natur seine Macht, Weisheit und Güte erkennen läßt: wie sehr wird er sich dann nicht verherrlichen, wenn er die unendliche Fruchtbarkeit seines Schoßes und die überströmende Fülle seines Herzens offenbart, wenn er uns das Zeugniß erkennen läßt, das der Herrlichkeit des Vaters der ihm wesensgleiche Sohn, der Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes der beiden gleiche Heilige Geist gibt! Auch die Geschöpfe geben Zeugniß von der Herrlichkeit Gottes: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und die Werke seiner Hände verkündet das Firmament." Aber das Zeugniß der Creaturen ist nur ein matter Nachklang des Zeugnisses, welches der Vater von seinem eigenen Worte erhält; ihre strahlenden Gestalten sind nur ein dunkler Schatten gegenüber dem Sohne, der als Licht vom Lichte ein reiner Spiegel der Schönheit seines Vaters und ein Abbild seines Wesens ist. Und der Liebesjubel der Creaturen ist kaum hörbar neben jenem unaussprechlichen Liebesseufzer, den Vater und Sohn im Heiligen Geiste aushauchen; alle Fluthen des Lebens und der Seligkeit, welche die Herzen und Adern der Geschöpfe erfüllen, sind verschwindende Bächlein neben jener unerschöpflichen Lebensfluth, die dem Vater und dem Sohne im Heiligen Geiste entströmt. Wie ganz anders verherrlicht sich also Gott vor unsern Augen, wenn er die Dreifaltigkeit der Personen offenbart und diese göttlichen Personen als Zeugen ihrer eigenen Herrlichkeit hinstellt, als wenn er bloß die Geschöpfe als Boten derselben an uns abordnet! Wenn letztere Verherrlichung eine natürliche, so ist jene eine übernatürliche; wenn diese eine endliche, so ist jene eine unendliche. Beide Arten sind also wesentlich voneinander verschieden, und diesen Unterschied müssen wir uns nachdrücklich zum Bewußtsein bringen und dürfen ihn uns nie verwischen lassen; denn nur aus dem Unterschiede und Gegensatze des Natürlichen und

Endlichen zum Uebernatürlichen und Unendlichen können wir die ganze Größe und Erhabenheit des letztern begreifen und festhalten.

Die Offenbarung und die Erkenntniß der Dreifaltigkeit der Personen in Gott hat also an sich schon eine überaus hohe Bedeutung, trotzdem oder vielmehr gerade weil es eine übernatürliche, eine für die Natur und Vernunft transcendente Wahrheit ist. Das Mysterium ist transcendent für die rein menschliche, natürliche Wissenschaft und Philosophie; aber gerade deshalb bildet es den Gegenstand einer übermenschlichen Wissenschaft und Philosophie, der Theologie, in der nicht der Mensch die Wahrheit sucht, sondern Gott sein eigenes Wissen mittheilt. Wie die göttliche Natur in ihrer Einheit der höchste Gegenstand, der Schlußstein der Philosophie, so ist die Dreifaltigkeit der Personen der höchste und zugleich am meisten charakteristische Gegenstand, das Centrum und der eigentlichste Kern der Theologie.

b. Bedeutung und Zweck der Offenbarung des Trinitätsdogmas mit Rücksicht auf die Entfaltung der Trinität in der außergöttlichen Thätigkeit.

§ 23. Die reale Offenbarung der Trinität geschieht nicht formell durch eine den einzelnen Personen eigene Wirksamkeit. Die sogenannten Appropriationen.

Die Bedeutung der Dreifaltigkeit der Personen in Gott und mithin auch ihrer Offenbarung an uns können wir auch noch nach einer andern Seite hin betrachten. Bisher haben wir sie bloß als eine Wahrheit für sich ins Auge gefaßt; sie steht aber auch in Beziehung zu andern Wahrheiten, und unter diesem Gesichtspunkte erscheint ihre Bedeutung noch viel umfangreicher. Hier ist sie der Ausgangs- und Zielpunkt einer ganzen Ordnung von Wahrheiten, die nur in Bezug auf sie verstanden und dargestellt werden können, nämlich der realen Offenbarungen der Trinität, deren Erfassung uns dann hinwiederum zu einer volleren und anschaulicheren Erkenntniß der Trinität selbst führt.

Untersuchen wir vorab, in welcher Weise die Trinität als solche überhaupt nach außen hervortreten und mit den Dingen außer ihr in Berührung treten kann.

Vor allem ist es klar, daß die göttlichen Personen als solche in ihren gegenseitigen Beziehungen und Unterschieden nach außen nicht formell hervortreten durch ihre Wirksamkeit und Thätigkeit. Das könnte nur dann stattfinden, wenn jede Person nach außen hin eine ihr ausschließlich eigenthümliche Thätigkeit offenbarte, infolge deren sie zu der ihr eigen-

thümlichen Wirkung, bezw. zum Object oder Substrat derselben, in eine besondere Beziehung träte und folglich auch sich allein, im Unterschiede von den übrigen Personen, in dieser Wirkung offenbarte[1]. Aber die Kirche lehrt das Gegentheil, und eine oberflächliche Betrachtung des Dogmas läßt uns den Grund dieser Lehre finden.

Die göttlichen Personen unterscheiden sich nur durch ihre gegenseitigen Beziehungen, und diese Beziehungen, insofern damit eine Thätigkeit verbunden ist, bethätigen sie auch nur untereinander. Der Vater in Gott kann sich für sich allein nur als Vater des Sohnes bethätigen, indem er denselben zeugt; und Vater und Sohn können sich im Gegensatze zum Heiligen Geiste nur darin bethätigen, daß sie denselben aushauchen. Wie schon die spirirende Thätigkeit dem Sohne nicht im Unterschiede vom Vater, sondern in der Einheit mit ihm zugeschrieben werden muß, so muß a fortiori jede andere Thätigkeit allen drei Personen, nicht ihren Unterschieden, sondern ihrer Einheit nach, zugeschrieben werden. Wie also nach der Kirchenlehre Vater und Sohn ein Princip des Heiligen Geistes, so sind alle drei Personen ein Princip aller Werke nach außen. Kraft dieser Einheit in der Wirksamkeit, die in der Wesenseinheit gründet, ist bei allen Werken eine Person nicht mehr betheiligt als die andere; alle wirken gleichmäßig durch eine Weisheit, einen Willen, eine Macht.

Das gilt nicht nur von allen natürlichen Werken Gottes nach außen, sondern auch von den übernatürlichen, z. B. den Werken der Gnade und der Incarnation. Alle Theologen stimmen darin überein, daß die Incarnation, obgleich sie im Sohne allein stattgefunden, doch durch die gemeinsame Thätigkeit aller drei Personen vollzogen worden sei[2]. Ebenso lehren sie von der Gnade, die ganze Dreifaltigkeit sei die Ursache der Gnade in uns, obgleich die Mittheilung derselben in der Regel dem Heiligen Geiste zugeschrieben wird.

---

[1] Die Philosophen, welche der Trinität gerne einen Platz in ihrem philosophischen Systeme anweisen, belieben die göttlichen Personen als die drei göttlichen Potenzen (Macht, Weisheit, Güte) zu betrachten, von welchen die geschaffene Welt getragen wird. Sie meinen damit das Dogma ideal aufzufassen, im Gegensatze zu der bloß begrifflichen Fassung, wie sie den schlichten Gläubigen zukomme. Allein die Personen sind, wenn man will, höchstens Repräsentanten der göttlichen Potenzen, insofern es überhaupt in der höchsten Actualität und Einfachheit Gottes Potenzen und verschiedene Potenzen geben kann; aber nicht sind die Personen formell die Potenzen selbst; sonst könnte es ja keinen realen Unterschied zwischen den Personen geben, da er zwischen den Potenzen als solchen unmöglich ist.

[2] Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse dicenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis (Symb. fid. Conc. Tolet. XI, a. 675).

Wie kommt es denn nun aber, daß in der Heiligen Schrift und in der Kirchensprache den einzelnen Personen constant eine besondere Wirksamkeit beigelegt wird, wie dem Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlösung, dem Heiligen Geiste die Heiligung?

Vorab ist zu bemerken, daß die Erlösung im engern Sinne, nämlich durch Loskaufung und Verdienst, in der That ausschließlich dem Sohne eigen ist; aber als solche ist sie nicht eine rein göttliche, sondern eine gottmenschliche Thätigkeit, die dem Sohne deshalb ausschließlich zukommen kann, weil er allein Mensch ist. Was aber die rein göttlichen Thätigkeiten betrifft, so ist der Sprachgebrauch nicht so constant, daß nicht das, was in der Regel einer Person beigelegt wird, zuweilen auch den andern beigelegt würde. Die Thätigkeit, welche den einzelnen Personen beigelegt wird, gehört ihnen wirklich an; insofern schließt diese appropriatio (Zueignung), wie die Theologen sie nennen, die proprietas (Eigenthümlichkeit) ein; aber diese proprietas ist keine ausschließliche Eigenthümlichkeit, wovon die andern Personen ausgeschlossen wären. Wenn man daher einer Person eine bestimmte Thätigkeit stehend beilegt, will man bloß das Eigenthum, welches sie an derselben hat, betonen, hervorheben, und das aus einem doppelten Grunde: einmal, um die Personen in ihren wirklichen Unterschieden unserer Vorstellung näher zu bringen, und zweitens, um die von Gott ausgehenden Thätigkeiten lebendiger zu charakterisiren.

Obgleich nämlich alle göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten den drei Personen gemeinschaftlich sind, so haben doch einzelne derselben eine besondere Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit dem eigenthümlichen Charakter der einzelnen Personen, und finden daher passend in den betreffenden Personen ihre besondern Repräsentanten. So sahen wir früher, daß der Sohn als das Wort oder der Ausdruck der Weisheit des Vaters auch der persönliche Repräsentant derselben, und der Heilige Geist ebenso als Ausfluß der Liebe der Repräsentant der Liebe ist. Auf analoge Weise ist der Vater als das ursprüngliche Princip in der Gottheit, als der erste Inhaber des göttlichen Seins, durch dessen geistige Aussprache er den Sohn zeugt, der Repräsentant der göttlichen Macht. Hierauf beruht es nun, daß die Bethätigungen der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe je einer Person als der Repräsentantin der betreffenden Eigenschaft durchgängig zugeschrieben werden [1].

---

[1] Ueber das Princip und die Classification der einzelnen Appropriationen vgl. *S. Bonav.*, Brevil. part. 1, c. 6. *S. Thom.*, Summa theol. pars 1, q. 39,

Hierdurch werden zunächst die Personen selbst, indem sie als Repräsentanten einer bestimmten Eigenschaft und als Träger bestimmter Thätigkeiten hervortreten, lebendiger und deutlicher in ihren Unterschieden vorgestellt. Für uns, die wir die Personen nicht in sich selbst schauen, die wir überhaupt die Dinge nur nach ihren Thätigkeiten zu beurtheilen pflegen, ist diese Scheidung und Vertheilung der Thätigkeiten fast eine Nothwendigkeit, um die Personen voneinander zu unterscheiden und für jede von ihnen ein lebendiges Interesse in uns zu erwecken. Diese Nothwendigkeit wird noch dadurch gesteigert, daß die zweite Person durch die Menschwerdung eine ihr wirklich ausschließlich eigenthümliche Thätigkeit vor unsern Augen entfaltet hat. Würde nun dem Vater und dem Heiligen Geiste nicht ebenfalls eine besondere Thätigkeit zugeschrieben, so träten diese beiden Personen für unsere Anschauung ganz in den Hintergrund. Das ist hauptsächlich die Ursache, weshalb im Symbolum die gesamte Thätigkeit Gottes nach außen an die drei göttlichen Personen vertheilt wird, damit eine jede als thätig erscheine und in der Thätigkeit einer jeden zugleich ihr persönlicher Charakter hervorleuchte.

Andererseits aber erscheint auch die Thätigkeit Gottes selbst in einem schönern Lichte, wenn die verschiedenen Arten und Momente derselben bestimmten Personen angeeignet werden. Jede Thätigkeit Gottes nach außen ist die Ausprägung, Offenbarung einer göttlichen Vollkommenheit. Wie nun die göttlichen Vollkommenheiten fester, klarer und großartiger hervortreten, wenn ich sie in ihrem persönlichen Repräsentanten, als wenn ich sie in sich selbst betrachte: so tritt auch die Ausprägung oder Offenbarung jener Vollkommenheiten kräftiger und lebendiger vor unsere Augen, wenn wir sie als von dem Repräsentanten der letztern ausgehend betrachten. Oder ist es nicht ungleich lebendiger, wenn ich sage: Gott der Vater, die Urquelle des göttlichen Seins, hat die Welt erschaffen, der Welt das Dasein gegeben, als wenn ich sage: Gott hat die Welt erschaffen? Ist es nicht etwas anderes: das ewige Wort hat uns die Weisheit gegeben, das Ebenbild des Vaters hat uns gebildet, der Abglanz des ewigen Lichtes hat uns erleuchtet, als: Gott hat uns die Weisheit gegeben, uns gebildet und erleuchtet? Gibt es nicht eine viel lebendigere Vorstellung, wenn es heißt: Der Geist Gottes schwebte über den Wassern, der Geist Gottes belebt alles, was da lebt, der Heilige Geist heiligt und reinigt die Creatur, der Geist

---

a. 7. 8. Die Appropriationen des Heiligen Geistes, welche in der Heiligen Schrift am häufigsten und in der mannigfaltigsten Weise vorkommen, werden wir am Schlusse dieses Hauptstückes ausführlich aus dem hl. Thomas darlegen.

der göttlichen Liebe träufelt seinen Gnadenthau auf uns herab, als wenn gesagt wird: Gott schwebte über den Wassern, Gott gab uns das Leben, die Heiligkeit und die Gnade?

Dieselbe Rücksicht liegt zu Grunde, wenn in der Schrift- und Kirchensprache eine und dieselbe Wirksamkeit den einzelnen Personen auf verschiedene Weise beigelegt wird. Gewöhnlich geschieht das in der Form: der Vater wirkt durch den Sohn im Heiligen Geiste. Hier werden nämlich die verschiedenen göttlichen Eigenschaften, die bei jeder göttlichen Wirksamkeit nach außen hin betheiligt sind, an ihre Repräsentanten vertheilt. Man will sagen: Gott äußert seine Macht durch seine Weisheit in seiner Liebe. Wird das aber nicht viel prägnanter ausgedrückt, wenn es heißt: der Vater, als der Repräsentant der göttlichen Macht, wirkt durch sein Wort, den Ausdruck seiner Weisheit, und im Heiligen Geiste, dem Ergusse seiner Liebe? Indessen hat diese Redeweise doch auch noch eine tiefere und in der Gottheit selbst liegende Begründung. Sie soll anzeigen, wie die eine und gemeinsame göttliche Thätigkeit den einzelnen Personen im Schoße der Gottheit wirklich eigenthümlich ist. Denn wie die Natur aus dem Vater durch den Sohn in den Heiligen Geist übergeht, so geht auch die durch die Natur vollzogene Thätigkeit aus dem Vater durch den Sohn in den Heiligen Geist über, und diese Ordnung, nach welcher die göttliche Thätigkeit den einzelnen Personen wirklich zukommt und ohne Aufhebung ihrer Gemeinsamkeit an dieselben vertheilt wird, läßt sich auf keine Weise kürzer und bündiger bezeichnen als durch den Ausdruck: der Vater wirkt durch den Sohn im Heiligen Geiste. Keineswegs soll also damit gesagt sein, daß die einzelnen Personen auf eine andere Weise nach außen wirken. Vielmehr folgt eben aus der gegebenen Erklärung des Ausdruckes, daß alle drei Personen dieselbe Wirksamkeit und Wirkungsweise nach außen haben und nur auf verschiedene Weise in den Besitz derselben gelangen.

Obgleich demnach die Appropriation, die Aneignung der göttlichen Thätigkeiten und Wirkungsweisen nach außen an die einzelnen Personen ihren guten Grund und ihre hohe Bedeutung für unsere Erkenntniß hat: so bleibt es doch immer wahr, was wir oben ausgesprochen, daß die Personen durch ihre Wirksamkeit nicht nach ihren innern Unterschieden und Beziehungen nach außen hervortreten oder eine reale Bedeutung für die Außenwelt gewinnen.

§ 24. Die reale Offenbarung der Trinität in den übernatürlichen Werken der Incarnation und der Gnade.

Dennoch gibt es eine Thätigkeit Gottes nach außen hin, für welche die Dreifaltigkeit der Personen von wesentlicher Bedeutung ist, indem nämlich die göttlichen Personen durch ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit ihre innern Verhältnisse und Bezüge nach außen hin ausdehnen und weiterführen, bezw. nachbilden und reproduciren, und dadurch eine Ordnung der Dinge hervorrufen, die als eine reale Offenbarung des innern Kernes jenes Mysteriums erscheint und nur in und aus demselben gründlich und vollkommen verstanden und begriffen werden kann.

Diese Offenbarung der Dreifaltigkeit ist eine reale, eine Offenbarung durch Thatsachen, im Gegensatze zu der im Glaubensinhalt uns gebotenen; sie ist aber mit dieser aufs innigste verflochten. Sie geht ferner hervor aus der wirklichen Dreifaltigkeit der Personen, nicht bloß aus dem Schatten derselben, den appropriirten Eigenschaften, und enthält daher auch den tiefsten Grund für die Berechtigung und Bedeutung der Appropriationen.

Wie die Dreifaltigkeit selbst eine übernatürliche und geheimnißvolle Wahrheit ist, so muß auch die Ordnung der Dinge, in welcher sie sich nach außen offenbart und gewissermaßen entfaltet, übernatürlich und geheimnißvoll sein; letztere muß sich ebenfalls als ein specifisches Object des übernatürlichen Offenbarungsglaubens darstellen und mit der Trinität ein System von Mysterien bilden, die, für die bloße Vernunft unzugänglich, gleichwohl in sich selbst lauteres Licht sind und sich gegenseitig Licht und Klarheit zuströmen. Versuchen wir daher, wenigstens einige Strahlen dieses Lichtes mit dem Auge unseres Glaubens aufzufangen.

Zuerst wollen wir zeigen, daß es in der That nur übernatürliche geheimnißvolle Werke Gottes sind, die in der besagten Weise an die Dreifaltigkeit der Personen in Gott anknüpfen und mit ihr innerlich zusammenhangen. Wir beweisen dies durch eine einfache Induction.

Wir haben eben ausdrücklich zwei Arten der Entfaltung oder Offenbarung unterschieden, in denen die trinitarischen Verhältnisse nach außen hervortreten: durch Ausdehnung und Fortführung — und durch Nachahmung und Reproduction. Erstere findet statt, wenn eine göttliche Person als solche in ihrem eigenthümlichen persönlichen Charakter

aus Gott heraustritt, und auch in ihrem Heraustreten aus Gott dasselbe Verhältniß zu den übrigen Personen bewahrt oder sozusagen mit sich nach außen trägt, welches sie im Innern der Gottheit hatte. Das ist geschehen — und auf eine andere Weise kann es auch nicht geschehen — dadurch, daß eine göttliche Person sich mit einer geschaffenen Natur hypostatisch vereinigte und durch diese Vereinigung in die geschaffene Welt eintrat.

Das zweite ist der Fall, wenn Gott eine Creatur, ein außer ihm stehendes Wesen, in ein ähnliches Verhältniß zu sich setzt, wie dasjenige ist, in dem die göttlichen Personen zu einander stehen, oder auch die Creatur so ausstattet, daß die in ihr stattfindenden Vorgänge ein Abbild der trinitarischen Vorgänge in Gott darbieten. Es wird sich jedoch später zeigen, daß auch bei dieser Nachbildung eine gewisse Fortführung der ewigen Productionen und ein gewisser Eintritt ihrer Producte in die Creatur gedacht werden muß.

Beide Arten der Offenbarung und Entfaltung sind, wenn nicht in gleich hohem Grade, so doch mit gleichem Rechte absolut übernatürlich für die Creatur und deshalb auch absolut geheimnißvoll.

Von der ersten ist das von vornherein evident: keine geschaffene Natur ist von Haus aus hypostatisch mit einer göttlichen Person vereinigt, noch kann sie irgendwelche Anwartschaft auf eine solche Vereinigung haben.

Bei der zweiten springt es nicht so sehr in die Augen. Man könnte glauben, das Verhältniß, in welchem die Creatur, die vernünftige namentlich, von Haus aus zu Gott stehe, sei schon ein Bild desjenigen Verhältnisses, in welchem die göttlichen Personen zu einander sich befinden, oder auch die natürlichen Vorgänge in dem Selbstbewußtsein oder in der Gotteserkenntniß der vernünftigen Creatur entsprächen als Abbild den trinitarischen Vorgängen in Gott. In diesem Falle wäre die reale Offenbarung der Trinität keine geheimnißvolle und übernatürliche mehr, und die Trinität selbst würde von dieser Seite wenigstens ihren übernatürlichen Charakter und ihre übernatürliche Bedeutung verlieren.

Diese Auffassung ist nicht ohne Schein, und der Schein beruht sogar auf einer gewissen Wahrheit, die aber nur halb verstanden und nicht scharf aufgefaßt ist.

Der Ausgang der Creatur von Gott ist ohne Zweifel in etwa dem Ausgange des Sohnes aus dem Vater ähnlich; aber die Unähnlichkeit überwiegt die Aehnlichkeit. Die Creatur als solche geht nicht aus dem Schoße Gottes hervor, sie wird durch die Macht Gottes aus dem Nichts hervorgerufen. Sie empfängt ferner in keiner Weise die Natur Gottes,

sondern eine andere fremdartige Natur. Beides gilt auch noch von den vernünftigen Geschöpfen insbesondere: obgleich sie den unvernünftigen gegenüber Ebenbilder Gottes genannt werden und sind, so ist doch ihre Natur noch immer wesentlich ungleichartig mit der göttlichen, und nur in einem metaphorischen Sinne kann man ihren Ursprung aus Gott mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater vergleichen und ihn eine Zeugung aus Gott nennen. Im eigentlichen Sinne wird an der Creatur nur dann die ewige Zeugung aus Gott nachgebildet, wenn Gott die Creatur über ihre eigene Natur hinaus zur Theilnahme an seiner eigenen Natur erhebt, aus dem Schoße der Gottheit die ihm eigenthümliche Heiligkeit und Herrlichkeit über sie ausbreitet und sein eigenes Leben in sie ausgießt. Aber diese Zeugung und das darauf beruhende Verhältniß zu Gott ist offenbar höchst übernatürlich und geheimnißvoll; es entsteht nur dadurch, daß die Creatur durch eine wundervolle, gnadenreiche Adoption in den Schoß Gottes an die Seite des eingebornen Sohnes hereingezogen wird.

Wenn sich nun in einer solchen Nachbildung das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater wirklich in seinem eigenthümlichen Charakter offenbart, so ist doch diese Offenbarung selbst wieder für die Vernunft nicht nur nicht wahrnehmbar, sondern auch unbegreiflich. Es ist also eine Offenbarung, die selbst an dem geheimnißvollen Charakter ihres Urbildes theilnimmt, eine Offenbarung nicht für die Vernunft, sondern für den übernatürlichen Glauben, den der Geist Gottes in die Tiefen der Gottheit einführt.

Aehnlich verhält es sich mit dem Bilde des trinitarischen Processes in dem Innern der vernünftigen Creatur, in welchem sich jener Proceß reflectiren soll. Einen gewissen Reflex des trinitarischen Processes finden allerdings die Väter und Theologen in der auf ihr eigenes Sein gerichteten Thätigkeit der vernünftigen Creatur. Indem diese sich selbst erkennt, spricht sie ein geistiges Wort ihrer selbst aus, und vermittelst der in diesem Worte sich vollziehenden Selbsterkenntniß ergießt sie sich in der Liebe zu sich selbst, wie Gott in dem trinitarischen Processe das Wort seiner selbst ausspricht und durch das Wort im Heiligen Geiste seine Liebe aushaucht. Aber wir haben schon gesehen, wie unvollkommen diese Aehnlichkeit ist (§ 6, 2 ff.), und daß sie als ein Bild des trinitarischen Processes schon darum nicht betrachtet werden kann, weil ihr gerade das fehlt, was in der Trinität wesentlich ist, nämlich der hypostatische Charakter der Producte des Erkenntniß- und Liebesprocesses. Man könnte sich nun vielleicht der Hoffnung hingeben, mit der Aufsuchung einer Analogie zum

trinitarischen Proceß auf dem Gebiete des natürlichen, geschöpflichen Geisteslebens ein besseres Ergebniß zu erzielen, wenn man den natürlichen, psychologischen Proceß betrachtet, nicht, wie er sich um das eigene Ich, sondern so, wie er sich um Gott als Mittelpunkt und Inhalt bewegt. Letzteres geschieht ja in der That einigermaßen schon in der rein natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes: aus dem Lichte, in dem Gott ihr hier erscheint, zeugt die Seele ein Erkenntnißwort, in dem sie Gott ausspricht, und durch die aus dieser Erkenntniß ausströmende Liebe sucht sie sich mit Gott und Gott mit sich zu verbinden. Aber weil jenes Licht bloß ein natürliches, in der geschaffenen Natur liegendes, nicht das Licht Gottes selbst ist, weil ferner Gott hier nur durch seine Wirkungen, nicht durch sein Wesen der Seele erscheint, so ist auch die der Seele mitgetheilte Zeugungskraft keine göttliche, der des ewigen Vaters gleichartige, ihr Wort kein unmittelbarer reiner Ausdruck der göttlichen Wesenheit, also auch kein eigentliches Bild des ewigen Wortes, ihr Liebeshauch endlich nicht erfüllt von der eigenthümlichen Süßigkeit der göttlichen Güte, wie sie in dem Heiligen Geiste lebt und weht. Kurz, diesem Bilde fehlt die göttliche Lebendigkeit und Kraft seines Ideals.

Wenn das göttliche Ideal in seinem eigenen Glanze in der Seele widerstrahlen soll, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daß die Seele auf übernatürliche Weise ihrem Ideale ähnlich gemacht, daß sie, über ihre eigene Natur erhoben, der göttlichen Natur theilhaftig wird, um so auch die der göttlichen Natur eigenthümlichen Vorgänge in sich nachbilden zu können. Ist nämlich die Seele wahrhaft der göttlichen Natur theilhaft, hat Gott sein eigenes Licht über sie ausgegossen, dann erscheint er ihr auch in seiner Wesenheit, die für jedes fremde Licht unzugänglich ist; dann zeugt die Seele aus diesem Lichte ein dem ewigen Worte ähnliches Wort, in welchem sich die göttliche Wesenheit abspiegelt; dann umschlingt sie auch mit ihrer Liebe den ihr in seiner Wesenheit gegenwärtigen Gott, ihre Liebe wird ganz von ihrem göttlichen Gegenstande durchdrungen, und die Flamme, in der sie auflodert, ist der lebendige Ausdruck des Liebesergusses in Gott, ähnlich dem ewigen Liebesergusse, als welchen wir den Heiligen Geist erkannt haben[1].

Demnach ist also auch der Reflex des trinitarischen Processes in der Creatur wesentlich übernatürlich und deshalb wahrhaft geheimnißvoll; denn

---

[1] Wir brauchen wohl kaum hinzuzufügen, daß diese so hoch entwickelte Erkenntniß und Liebe Gottes in seiner Wesenheit auch für die begnadigte Creatur erst mit der visio beatifica eintritt.

das Princip und die Thätigkeiten, wodurch und worin er sich vollzieht, entziehen sich dem Auge der natürlichen Vernunft; nur in ihrem eigenen, übernatürlichen Lichte können sie erkannt werden. Nur durch dieses Licht offenbaren sie ferner das Ideal, dessen Reflex sie sind. Dasselbe göttliche Licht, wodurch wir in Stand gesetzt werden, die trinitarischen Vorgänge in Gott nachzubilden und sie in uns zu erkennen, setzt uns zugleich in den Stand, das göttliche Ideal anzuschauen; denn mit der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, die es herbeiführt, offenbart es uns auch nothwendig die Personen, in denen dieses Wesen subsistirt.

Damit haben wir bewiesen, daß die Nachbildung der Trinität an und in der vernünftigen Creatur, sofern sie nicht nur überhaupt analoge Verhältnisse und Processe, sondern solche enthält, in denen die Natureinheit und Göttlichkeit der ewigen Personen hervortritt, ebenso, wie die Trinität selbst, nur ein übernatürliches Mysterium sein kann.

Damit ist aber zugleich auch bewiesen, daß die Werke Gottes, mit denen seine Dreifaltigkeit in lebendiger Beziehung steht, nur übernatürliche, geheimnißvolle Werke sein können.

Desgleichen erhellt aus dem Gesagten wenigstens zum Theil schon, von welcher Art die Beziehungen sind, die zwischen der Trinität und den genannten übernatürlichen Werken (Incarnation und Gnadenordnung) obwalten. Eine dieser Beziehungen besteht darin, daß die trinitarischen Verhältnisse durch die besprochenen Werke nach außen in realer Weise offenbart werden, daß also die Creaturen, in welchen jene Werke sich vollziehen, zur realen Verherrlichung des Mysteriums der Trinität bestimmt werden, und daß folglich die Trinität zu der durch jene Werke begründeten mystischen Ordnung der Dinge sich in ähnlicher Weise verhält wie die Wurzel zur Pflanze, in der sich ihre Kraft offenbart. Gleichwie aber letzteres nur darum der Fall ist, weil die Wurzel den realen Grund der Pflanze bildet, so ist auch die Trinität der reale Grund, aus welchem jene mystische Ordnung der Dinge hervorwächst und welcher seinerseits als wirklich lebendige Wurzel die eigenen Verzweigungen in jene Ordnung hineintreibt. Diese thatsächliche innere Verbindung bildet die zweite und wesentlichere Beziehung zwischen der Trinität und den Werken der übernatürlichen Ordnung; denn nur durch sie ist letztere auch eine reale Offenbarung der erstern. Wir beschränken uns an dieser Stelle darauf, jene doppelte Beziehung der Trinität bloß zur Gnadenordnung nachzuweisen, da wir von der Incarnation später noch ausführlicher handeln werden.

§ 25. Die Trinität, die Wurzel der Gnadenordnung, d. i. der Grund, worauf dieselbe ruht und woraus sie verstanden wird.

Unsere Existenz und unser natürliches Verhältniß zu Gott als unserem Schöpfer und Herrn erklären sich hinreichend aus der Aseität und Unendlichkeit der göttlichen Natur. Weil Gott das unendliche Sein durch sich selbst ist, deshalb **kann** er endlichen Wesen das Dasein geben; seine unendliche Vollkommenheit liefert das **Vorbild** zu ihrer Wesenheit, und die Liebe zu seiner Vollkommenheit gibt den **Beweggrund**, dieselbe in Nachbildern zu vervielfältigen und dadurch zu verherrlichen. Darin allein also, daß Gott das unendliche Sein ist, finden wir schon vollständig den Möglichkeitsgrund, das Ideal und das Motiv unseres natürlichen Daseins. — Nun hat aber Gott zu unserem natürlichen Sein und Wesen uns auch noch die Gnade seiner Kindschaft verliehen, d. h. er hat uns zu einer durch seine Gnade bewirkten, irgendwie gearteten Theilnahme an der göttlichen Natur berufen. Ohne Zweifel hat die **Idee** einer solchen Adoptivkindschaft Gottes die natürliche Sohnschaft zu ihrer Voraussetzung. Man könnte ja nun wohl sagen, die Idee der Adoptivkindschaft Gottes werde gewonnen durch die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, wie es unter den Menschen vorkommt. Allein wie dieses Verhältniß der natürlichen Sohnschaft unter Menschen nur einen bildlichen und daher inadäquaten Ausdruck liefert für die Bezeichnung des Verhältnisses der zweiten zur ersten Person in der Gottheit, so ist auch der Terminus „Adoptivkindschaft“ keineswegs ein ganz adäquater Ausdruck für die Bezeichnung unseres gnadenvollen Verhältnisses zu Gott. Denn Adoptivkindschaft bezeichnet unter Menschen nur ein rein juristisches, den Betreffenden äußerlich bleibendes Verhältniß, während unsere Adoptivkindschaft Gottes auf einer realen Wirkung der Gnade in unserem Innern beruht. Demnach kann also für unser Verständniß der eigenen Adoptivkindschaft Gottes uns als Ideal nur die natürliche Sohnschaft in Gott vorschweben. Ebenso kann auch Gott selbst die Idee, sich Adoptivkinder zu schaffen, aus keinem andern Ideale gewinnen, als aus dem seines eigenen Sohnes. In der That lehrt uns auch der Glaube, daß er uns nach dem Bilde seines eingebornen Sohnes zeugt und uns vorherbestimmt hat, diesem gleichförmig zu werden.

Wie das Ideal, so ist die natürliche Kindschaft des Sohnes Gottes auch das **Motiv** für Gott, uns zu Adoptivkindern anzunehmen. Weil Gott den eingebornen Sohn besitzt, in dem er sich mit unendlicher Liebe

wohlgefällt, darum fühlt er sich auch bewogen, dieses Bild, welches er in seinem Schoße trägt, außer sich zu vervielfältigen und dadurch sowohl seine unendliche Zeugungskraft als auch den Sohn selbst, der in jedem seiner Brüder wiedergeboren wird, zu verherrlichen.

Es erübrigt also noch, zu zeigen, daß die natürliche Kindschaft des Sohnes Gottes auch den Möglichkeitsgrund für unsere Adoptivkindschaft liefert. Wir können natürlich nicht angeben, was alles für Gott objectiv möglich ist, sondern nur, auf welche Art und Weise allein wir uns im gegebenen Falle etwas als durch Gott ausführbar nach der uns über sein Wesen und seine Dreipersönlichkeit gewordenen Offenbarung zu denken vermögen. Nun bietet uns aber die Schöpfermacht Gottes allein gar keinen Anhaltspunkt, um das Zustandekommen einer Adoptivkindschaft Gottes zu erklären; denn mag diese Macht sich auch noch so sehr bethätigen, sie bringt immer nur Geschöpfe hervor, im besten Falle vernünftige Geschöpfe; dieses sind aber nicht Kinder, sondern Knechte Gottes. Wohl mögen sie ihren Schöpfer wegen seiner Güte in einem allgemeinern und abgeschwächten Sinne Vater nennen; allein dieses Verhältniß treuer Knechte zu ihrem gütigen Herrn ist doch von der Adoptivkindschaft grundwesentlich verschieden. Letztere bildet ein Correlat zur natürlichen Sohnschaft der zweiten Person und läßt sich in dieser Eigenschaft als möglich nur begreifen auf Grund der unendlichen Zeugungskraft, mit welcher Gott der Vater den Sohn hervorbringt, und durch die Liebe, die er zu seinem Sohne trägt. Mit wirklich väterlicher Liebe kann Gott die Creaturen nur in seinem eingebornen Sohn umfangen, und nur diese Liebe kann für die Creatur so fruchtbar werden, daß sie dieselbe in den Schoß Gottes emporträgt und zu seinem übernatürlichen Ebenbilde macht.

Nichts ist also so wahr, als daß die Lehre von der Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater allein uns den Schlüssel gibt zum Verständnisse unserer Erhebung zu Kindern Gottes, und wir brauchen daher keinen Anstand zu nehmen, zu behaupten, daß Gott eben deshalb, um uns über unser übernatürliches Verhältniß zu ihm aufzuklären, das Innere der Dreifaltigkeit offenbart habe. Er gibt sich uns nicht nur als Gott, sondern als Vater kund, damit wir erkennen, wie und warum er auch unser Vater sein kann und sein will; und wenn er von uns das gläubige Bekenntniß verlangt, daß er Vater seines eingebornen Sohnes sei, so will er, daß wir eben damit ihn auch als unsern Vater aussprechen und bekennen; wenn er verlangt, daß wir an seinen Sohn glauben, so will er, daß wir eben damit auch uns als seine Kinder bekennen.

Haben wir nun hiermit dargethan, daß der erste der trinitarischen Processe, die Zeugung des Sohnes, Möglichkeitsgrund, Ideal und Motiv für unsere Adoption aus Gnade darbietet, so gilt dieses nicht minder, wenn auch wieder in anderer Weise, von der Spiration des Heiligen Geistes. Da die ganze Trinität einen einzigen, untheilbaren Organismus bildet, so muß die Bedeutung, die wir einem Theile desselben zuschreiben, schon von selbst auch dem Ganzen, folglich auch, wenigstens mittelbar, dem andern Theile beigelegt werden.

Allein die Beziehung des zweiten Processes in Gott auf die Gnade der Kindschaft ist auch eine unmittelbare. Die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe geht nämlich nicht auf dem Wege der Natur von Gott aus, sondern als Gabe auf dem Wege der Liebe und der Freigebigkeit. Was den Modus anbelangt, in dem sie vollzogen wird, hat sie daher ihr Ideal mehr in dem Ausgange des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, als im Ausgange des Sohnes; denn im Sohne erkennen wir bloß eine Mittheilung der göttlichen Natur auf dem Wege der Natur durch eigentliche Zeugung, während die Spiration des Heiligen Geistes auf dem Wege der reinen, wenn auch nothwendigen Liebe und Freigebigkeit die göttliche Natur mittheilt. Der Heilige Geist, als die erste vollkommenste und innerste Frucht der sich selbst mittheilenden göttlichen Liebe, ist zudem auch der Keim und die Wurzel aller übrigen Früchte, die Gott durch diese seine Liebe hervorbringt. In seinem Ausgange erkennen wir also nach einer andern Seite, als beim Sohne, den Möglichkeitsgrund einer weitern Mittheilung der göttlichen Natur durch herablassende Liebe, und zugleich das Motiv, um die Liebe des Vaters zum Sohne, die sich im Heiligen Geiste schon so unendlich fruchtbar geoffenbart hat, noch weiter über das Innere der Gottheit hinaus an den Geschöpfen zu offenbaren.

Demnach hat also die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe oder die Gnadenordnung in beiden innergöttlichen Processen gleichmäßig ihre Wurzel, aber darum nicht zwei voneinander unabhängige, sondern eine gleichsam zweifibrige Wurzel, aus der sie hervorwächst. Denn wie jene beiden Processe nur ein organisches Ganzes bilden, wie einer durch den andern bedingt und ergänzt wird: so bedingen und ergänzen sie sich auch in ihrer Beziehung auf die Mittheilung der göttlichen Natur nach außen, indem jeder in seiner Weise, aber in wechselseitiger Abhängigkeit, dieselbe begründet, so zwar, daß der Ausgang des Sohnes vorzugsweise als Ideal das Wesen und die Denkbarkeit des Verhältnisses, in das wir zu Gott als Mitbrüder des Sohnes treten sollen, der Ausgang des

Heiligen Geistes hauptsächlich als Motiv und Maßstab den Modus der Verwirklichung desselben begründet.

Wie der erste Proceß im zweiten abschließt, so ist er auch in ihm und durch ihn der Grund und die Wurzel seiner Nachbildung in der Creatur. Der zweite, die innern Mittheilungen abschließende Ausgang ist gleichsam der Conductor für die Ueberleitung des ersten nach außen in die Creatur. Die Mittheilung der göttlichen Natur vom Vater in den Sohn durch die Zeugung kann nur in der weitern Mittheilung derselben durch die Liebe an den Heiligen Geist ihren Weg in die Creatur finden. Und so erscheint der Heilige Geist, wie als das Resultat der Einheit von Vater und Sohn, so als Vermittler der diesem Verhältnisse nachgebildeten Einheit Gottes mit der Creatur.

Demnach ist also die Kenntniß vom Ausgang des Heiligen Geistes uns ebenso nothwendig zum Verständnisse unserer übernatürlichen Beziehungen zu Gott wie die Kenntniß von der Zeugung des Sohnes. Ueberhaupt hängt die Kenntniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit mit der unseres eigenen übernatürlichen Zustandes innig zusammen. Die Dreifaltigkeit in Gott, welche der bloßen Natur und Vernunft als absolute Einheit gegenübersteht, entfaltet sich in der Gnadenordnung nach außen. Hierdurch wird es uns nun auch noch in höherem Maße begreiflich, weshalb die Offenbarung des Neuen Bundes im Gegensatz zu der des Alten nicht so sehr den *einen* Gott, als vielmehr die einzelnen Personen in ihren besondern Verhältnissen hervorhebt. Ist sie es ja doch auch, die uns erst den vollen Begriff und den reichen Inhalt unserer eigenen Adoptivkindschaft kundgethan hat.

Die große Bedeutung, welche die *Proprietäten* der einzelnen göttlichen Personen für uns durch unsere Adoption zu Kindern Gottes erlangen, gibt auch den *Appropriationen* göttlicher Eigenschaften und Thätigkeiten an die einzelnen Personen einen besonders tiefen Sinn.

Früher haben wir nämlich gesehen, daß diese Appropriationen bei Gott angewandt werden, um sowohl die Person, der eine Eigenschaft oder Thätigkeit als der Repräsentantin derselben zugeschrieben wird, als auch diese Eigenschaften und Thätigkeiten selbst durch den besondern Glanz, den sie von ihrem Repräsentanten erhalten, in ein helleres Licht zu setzen. Nirgendwo aber ist es mehr geboten, die einzelnen göttlichen Personen in jeder möglichen Weise hervorzuheben und zu kennzeichnen als hier, wo wir in einem so lebendigen Rapport zu ihnen stehen. Und ebenso müssen die Eigenschaften, Thätigkeiten und Verhältnisse Gottes zur Creatur nirgendwo

mehr durch Beziehung auf die einzelnen Personen hervorgehoben werden als auf dem Gebiete der Gnade, wo sie sich so enge an den hypostatischen Charakter derselben anschließen. Ja die Appropriation wird hier oft so stark, daß sie sich kaum von der Proprietät unterscheiden läßt. Zeigen wir das an Beispielen.

Im Grunde sind wir durch die Gnade Kinder Gottes, nicht bloß des Vaters, sondern aller Personen in Gott, weil alle uns ihre Natur mittheilen. Aber weil dieses unser Verhältniß zu Gott gebildet ist nach dem Ideale des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater, deshalb bezeichnet uns die Heilige Schrift durchgängig als Kinder des Vaters und Brüder des Sohnes. Ebenso ist es nicht der Heilige Geist allein, der durch die Gnade uns belebt und gleichsam als die Seele unserer Seele in uns wohnt. Aber gleichwohl nennt uns die Heilige Schrift in der Regel nicht Tempel des Vaters oder des Sohnes, weil das Einhauchen des göttlichen Lebens am klarsten in der Person hervortritt, welche in der That der persönliche Odem desselben ist. Daher erscheint der Vater speciell als derjenige, der uns als seine Kinder zeugt (und er thut das wirklich, obgleich nicht ohne die andern Personen), der Heilige Geist als derjenige, der, ausgehaucht von Vater und Sohn, uns das Leben des Vaters und Sohnes einhaucht. Der Sohn aber erscheint weder als Erzeuger noch als Beleber, sondern als derjenige, welcher in uns wiedergeboren wird, in uns von neuem zu sein und zu leben beginnt, und zwar wiedergeboren wird aus dem Vater, von dem er sein ewiges Sein hat, und der sein Bild in uns abermals ausprägt, und durch den Heiligen Geist, der als göttliche Person von ihm ausgeht, aber eben deshalb auch das Leben, das er von ihm empfangen, in sein Abbild hinüberträgt. Streng genommen könnte man auch vom Vater und dem Heiligen Geiste sagen, daß sie in uns zu sein und zu leben anfangen, nicht aber, daß sie in uns wiedergeboren werden, weil sie ihr eigenes Sein und Leben nicht durch Geburt haben.

§ 26. Die Dreifaltigkeit abermals als Wurzel der Gnadenordnung: ihre Verzweigung in dieselbe durch Fortsetzung der trinitarischen Productionen und Einführung ihrer Producte in die Außenwelt oder durch die **Sendungen** der göttlichen Personen.

Dem Gesagten gemäß haben wir die Dreifaltigkeit der Personen insofern als die Wurzel einer übernatürlichen Ordnung der Dinge zu be-

trachten, als die letztere auf ihr und aus ihr als ihrem Grunde sich entwickelt und aufbaut, und somit als Nachbildung ihrer innern Verhältnisse und Productionen auch eine reale Offenbarung derselben ist.

Wenn die Trinität aber eine wahrhaft lebendige Wurzel ist, dann muß sie nicht nur jene Ordnung aus sich hervorgehen lassen und sie tragen; sie muß sich auch in dieselbe hineinleben, ihre Aeste in sie hinein verzweigen, sie nach allen Seiten hin durchdringen; denn nur so erscheint sie mit ihrem Producte zu einem organischen lebendigen Ganzen verflochten.

Auch in diesem Sinne bewährt sich die Dreifaltigkeit der göttlichen Personen als die Wurzel der Gnadenordnung, indem sie die Aeste ihres innern Organismus in den ihr nachgebildeten Organismus verzweigt: d. h., indem sich in der Gnadenordnung eine Fortführung der ewigen Productionen und Ausgänge und eine reale Einführung der ewigen Producte derselben in die begnadigte Creatur darstellt. Wir finden nämlich in der Heiligen Schrift und bei den Vätern, wie zum Theil schon angedeutet, viele Ausdrücke, welche ohne Zweifel mehr aussagen als eine bloße Nachbildung der ewigen Productionen und Producte in der Creatur. Es ist die Rede von einer realen Einkehr des Sohnes Gottes in uns, wodurch er in uns wiedergeboren wird, besonders von einem Aufleuchten desselben in unserem Innern, wodurch er uns den Vater offenbart. Vorzüglich aber geht durch die ganze Heilige Schrift des Neuen Bundes die Idee einer Ausgießung des Heiligen Geistes in die Creatur, wodurch er in derselben wohnt und sie mit den göttlichen Personen, von denen er ausgeht, verbindet.

Es ist klar, daß nach dieser Anschauung die Beziehung der Dreifaltigkeit zur Außenwelt noch stärker und inniger, ihre Bedeutung für dieselbe noch weit größer und folgenreicher erscheint. Wir können sie aber nicht besser entwickeln, als wenn wir die Sendungen der göttlichen Personen, welche in den heiligen Schriften des Neuen Bundes eine so bedeutende Rolle spielen, einem eingehendern Studium unterwerfen. Diese Sendungen sind nach der Ansicht aller Theologen als eine zeitliche Fortführung der ewigen Processionen von innen nach außen und als die Einführung ihrer Producte in die Creatur zu betrachten; und zugleich lehren die Theologen, daß dieselben im eigentlichen und strengen Sinne (abgesehen von der Incarnation) nur in und mit der heiligmachenden Gnade stattfinden [1].

[1] *S. Thom.* pars 1, q. 43, a. 3. Vgl. unter den Commentatoren besonders Suarez und Ruiz an dieser Stelle.

Das, was die Heilige Schrift und die Väter über dieselben sagen, bietet uns die sichersten Anhaltspunkte für unsere Idee und trägt in sich die beste Bürgschaft für ihre Wahrheit und ihre Bedeutung.

Die Sendungen der göttlichen Personen.

§ 27. Allgemeine Vorbegriffe über die Sendung; Unterschied der realen von der symbolischen.

Eine Sendung kann vorab nur denjenigen göttlichen Personen zukommen, welche von einer andern Person ausgehen; denn es ist dem Gesandten wesentlich, daß er von einer andern Person abgeordnet werde. In der That sagt auch die Heilige Schrift nur vom Sohne und dem Heiligen Geiste, daß sie gesandt werden; vom Vater sagt sie nur, daß er den Sohn und den Heiligen Geist sende, vom Heiligen Geiste nur, daß er gesandt werde, vom Sohne bald, daß er gesandt werde vom Vater, bald, daß er den Heiligen Geist sende.

Aber dieser Ausgang hat bei den beiden göttlichen Personen zwei Eigenthümlichkeiten, die ihn von dem Ausgange, wie er in den Geschöpfen bei der Sendung stattfindet, wesentlich unterscheiden. Bei letztern nämlich steht der Gesandte zunächst unter der Autorität desjenigen, der ihn sendet, sodann, indem er sich an das Ziel seiner Sendung begibt, entfernt er sich von dem, der ihn gesandt hat und von dem er ausgeht. In Gott ist das anders. Der Sohn und der Heilige Geist stehen nicht unter der Autorität des Vaters, sie sind ihm gleich an Macht und Autorität. Sie gehen daher nur insofern vom Vater aus, als sie aus ihm, als ihrem auctor, ihren Ursprung haben. Doch ist darum die Sendung bei Gott nicht weniger vollkommen als bei den Geschöpfen; denn da der Sohn und der Heilige Geist nur aus dem Vater überhaupt ihr Dasein haben und das sind, was sie sind, so können sie auch nicht anders irgendwo sein, als aus dem Vater und durch den Vater oder als von ihm ausgehend. Ebenso kann in Gott die gesandte Person, wenn sie irgendwo zu sein oder zu wirken beginnt, sich niemals von der sendenden Person trennen, weil beide in ihrem Wesen, in ihrer Substanz und in ihrer Thätigkeit durchaus eins sind. Ueberall, wo die gesandte Person zu sein oder zu wirken beginnt, ist auch die sendende kraft der circuminsessio bei ihr und mit ihr oder vielmehr in ihr ebenfalls da, wenn auch nicht in derselben Weise, wie die gesandte dort ist.

Dazu kommt, was die Bewegung betrifft, welche an der gesandten Person bei ihrem Gehen oder Kommen nach außen gedacht werden muß, noch folgendes. Die göttlichen Personen allesamt sind vermöge ihrer Unendlichkeit und Allgegenwart von Ewigkeit her ihrer Substanz nach überall, wo sie immer sein können; sie können also nicht ihrer Substanz nach in der Zeit irgendwo zu sein anfangen, wo sie noch nicht waren; eine locale Bewegung kann bei ihnen nicht stattfinden. Nur in der Art und Weise, in der diese Personen und ihre Substanz andern Wesen gegenwärtig werden, an dieselben hinantreten und mit ihnen in Beziehung kommen, kann eine Veränderung stattfinden und nur in diesem Sinne kann also eine Bewegung der Personen gedacht werden. Ja, im Grunde ist diese ewige substantielle Gegenwart bei jeder besondern Art von Gegenwart, die einer göttlichen Person irgendwo zugeschrieben wird, entweder stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich gefordert, wie bei allen Wirkungen, die einer göttlichen Person zugeschrieben werden; denn da die Kraft Gottes identisch ist mit seiner Substanz, so muß er auch mit seiner Substanz überall dort sein, wo er wirkt.

Die beiden göttlichen Personen, Sohn und Heiliger Geist, sind also eins in der Substanz und mit der Substanz von Ewigkeit überall gegenwärtig und können auch ohne die Substanz in keiner Weise irgendwo gegenwärtig sein. Betrachten wir nun die Art und Weise, in welcher sie als vom Vater ausgehend in der Zeit auf eine neue Weise der Creatur gegenwärtig werden und so gewissermaßen außer Gott zu existiren beginnen: so liegt es zunächst nahe, an die Wirksamkeit zu denken, welche sie an und in der Creatur zu entwickeln beginnen. In der That pflegt auch die Heilige Schrift das Wirken Gottes in der Creatur überhaupt als ein Kommen Gottes zur Creatur, als eine Heimsuchung derselben von seiten Gottes darzustellen, und diese Heimsuchung selbst, je nachdem die Wirkung eine vorübergehende oder bleibende ist, als ein Vorübergehen oder als ein Wohnenbleiben aufzufassen. Noch mehr. Die Heilige Schrift redet sehr oft davon, daß die Personen gesandt werden, eben um eine Thätigkeit in der Creatur auszuüben. So schickt Gott sein Wort, um das Eis zu schmelzen, und läßt seinen Geist wehen, um die Wasser fließen zu machen. So fleht der Weise, daß Gott ihm die Beisitzerin seines Thrones (seine persönliche Weisheit) schicken wolle, um ihn zu erleuchten; so bittet die Kirche mit den Worten der Schrift: Emitte Spiritum tuum, et creabuntur. So sagte der Heiland selbst vom Heiligen Geiste, daß er ihn senden werde, um uns zu trösten und in alle Wahrheit einzuführen.

Allein, wenn man bloß auf die Thätigkeit sieht, zu welcher eine göttliche Person gesandt werden soll, so kann die Sendung derselben nur in einem theils inadäquaten, theils sogar nur uneigentlichen Sinne verstanden werden. Denn im vollen und eigentlichen Sinne kann ich nur dann sagen, eine Person werde von der andern gesandt, wenn sie so von derselben ausgeht, daß sie allein für sich an einer besondern Stelle oder an der gemeinsamen in besonderer Weise auftritt und existirt. Nun ist aber jede Wirksamkeit nach außen allen Personen absolut gemeinsam; die wirkende Kraft besitzen alle drei untheilbar in derselben Vollkommenheit. Durch die Wirksamkeit als solche kann also keine göttliche Person speciell für sich nach außen hervortreten. Das ist so wahr, daß selbst die Sendung des Sohnes in der Incarnation, insofern die Annahme der menschlichen Natur nicht in ihrem Terminus, sondern in ihrem Princip als Bewirkung der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos betrachtet wird, nicht als ein dem Logos eigenthümliches, sondern als ein ihm mit den übrigen Personen gemeinschaftliches Wirken und Auftreten bezeichnet werden muß und von allen Vätern und Theologen bezeichnet wird. Nur durch Appropriation kann nach dem früher Gesagten eine Wirksamkeit nach außen einer Person κατ' ἐξοχήν zugeschrieben werden — und dann ist die Sendung selbst auch nur eine appropriative, somit uneigentliche, weil die Grundbedingung der Sendung, der Unterschied und der Ausgang der gesandten Person von der sendenden hier nicht hervortritt. Im besten Falle bedeutet dieselbe nur so viel, daß die sendende Person eben in und mit der von ihr hypostatisch ausgehenden Person irgendwo zu wirken beginne und diese mit ihr an dem betreffenden Orte wirken und auftreten lasse, dieselbe mit sich dorthin führe; aber dann ist die Sendung nur eine inadäquate, da sie zwar den Ausgang der einen Person von der andern involvirt, aber zugleich mehr die Gemeinsamkeit des äußern Auftretens, als eine Besonderheit in demselben durchblicken läßt.

Sieht man also bloß auf die Wirksamkeit der göttlichen Personen, so läßt sich eine Sendung der einzelnen nach ihrer hypostatischen Eigenthümlichkeit nicht im eigentlichen und vollen Sinne begreifen. Aber ebensowenig läßt sich dieselbe ohne jede Wirksamkeit begreifen; denn jede Einführung Gottes oder einer göttlichen Person in die Creatur kann nur durch eine von Gott ausgehende Wirksamkeit hergestellt gedacht werden. Diese einführende Thätigkeit, die an sich allen Personen gemeinschaftlich, ist eben darum auch jeder einzelnen in ihrer Totalität eigen und kann somit jeder einzelnen ebensogut wie allen zusammen beigelegt werden.

Wenn daher wirklich eine specielle Einführung einer ausgehenden Person stattfindet, so kann ich die Thätigkeit, wodurch dieselbe zu stande kommt, ebensogut der producirenden Person zuschreiben wie der ausgehenden. Im ersten Falle sagen wir, daß die producirende Person die ausgehende in die Creatur hineinlege, sie der Creatur gebe; im zweiten, daß die ausgehende Person von der producirenden in die Creatur, der sie sich selbst gegenwärtig macht, sich selbst hinbegebe, zu derselben komme. Und nehmen wir dann, da beides zugleich wahr ist, beides zusammen, daß nämlich die ausgehende Person zugleich in die Creatur hineingegeben wird und sich selbst hineinbegibt, dann haben wir den Vollbegriff der sendenden Thätigkeit. Denn weder ein bloßes Hingeben einer Sache, die sich nicht selbst bewegt, noch ein bloßes Kommen, ohne daß ein anderer als Urheber des Kommens mitgedacht wird, erfüllt den Begriff der Sendung; sondern bloß die Hingabe, mit der ein selbständiges Hingehen des Hingegebenen verbunden ist, nennen wir Sendung im activen Sinne, und nur dasjenige Kommen eines Wesens, welches die Hingabe, die Urheberschaft eines andern einschließt, bezeichnen wir als Sendung im passiven Sinne, beziehungsweise als Erfüllung der Sendung.

Nun aber müssen wir zusehen — und das ist die Hauptsache —, worin denn eigentlich der Terminus, das Product der sendenden, resp. der die Sendung auswirkenden Thätigkeit bestehe. Das Product ist, wie schon gesagt, die Einführung der betreffenden Person in die Creatur, das Sein derselben in der Creatur, und zwar ein solches Sein, daß es der gesandten Person eigenthümlich, nicht ihr mit den sendenden gemeinschaftlich ist.

Daß dieses besondere Sein nicht eine bloße Gegenwart der Kraft und der Wirksamkeit nach sein kann, wurde schon bewiesen, und die Annahme einer bloß derartigen Gegenwart würde uns im Zirkel herumführen. Wie kann also sonst eine göttliche Person für sich allein auf eine besondere Weise in der Creatur sein und in dieselbe eingeführt werden?

Es kann dies schon dadurch geschehen, daß die Person durch irgend ein Sinnbild (wie der Heilige Geist durch die bei der Taufe im Jordan erscheinende Taube) in ihrem hypostatischen Charakter sich darstellt, d. h. dargestellt wird durch ihre eigene Thätigkeit und durch die Thätigkeit derjenigen Personen, von denen sie selbst ausgeht. Denn wenn eine geschaffene Person den Heiligen Geist bloß unter einem von ihr verfertigten oder bereits vorhandenen Bilde der Taube sich selbst oder andern vorstellen wollte,

so würde man nicht sagen und nach dem Vorhergehenden auch nicht sagen können, daß der Heilige Geist gesandt werde — gesandt werden kann er ja nur von denjenigen Personen, bei denen er ist und denen er angehört; hier aber würde er vielmehr gesucht von denen, die ihn nicht bei sich haben und ihn sich erst zu vergegenwärtigen wünschen.

Diese Art von Sendung ist zwar eine der gesandten Person hypostatisch eigenthümliche — denn jede Person hat etwas Eigenthümliches, welches durch einen besondern Begriff aufgefaßt und so auch durch ein besonderes Bild dargestellt werden kann —, aber auch nur eine symbolische, da die göttliche Person hier nur durch ein sie vorstellendes sinnliches Symbol der Creatur vergegenwärtigt wird, obgleich jene Person, wie z. B. der Heilige Geist in der Taube, im Symbol auch substantiell wohnt, wegen ihrer Allgegenwart.

In der Regel nennt man die symbolische Sendung schlechtweg die sichtbare Sendung, weil das Symbol, um für uns Symbol zu sein, etwas Sichtbares sein muß, oder auch äußere Sendung im Gegensatz zu derjenigen, welche in das Innere unserer Seele ausläuft. Sichtbar im vollsten Sinne und zugleich äußerlich ist aber auch die realste Sendung des Sohnes Gottes durch die Incarnation; somit bezeichnen diese Ausdrücke nicht speciell und ausschließlich die erste Art von Sendung, die wir besprachen.

Dieselbe ist ihrer Natur nach offenbar noch sehr unvollkommen, da eine bloß symbolische Vorstellung doch nicht eigentlich ein Sein des Vorgestellten im Bilde genannt werden kann; das Vorgestellte ist im Bilde bloß für denjenigen, welcher das Bild sieht und es mit seinem Ideale in Verbindung bringt. Daher hat diese Art von Sendung auch ihren Zweck nicht in sich selbst; wo sie vorkommt, dient sie nur dazu, die andern Arten von Sendung, die in sich selbst abschließen, zu begleiten und sinnlich zu veranschaulichen. So sollte die Taube bei der Taufe am Jordan die Verbindung des als Träger der menschlichen Natur gesandten Sohnes Gottes mit seinem himmlischen Vater im Heiligen Geiste veranschaulichen[1], die

[1] Die Taube ist das zarteste und lebendigste Symbol des Heiligen Geistes; durch ihre Gestalt und Farbe stellt sie uns die Reinheit und Lieblichkeit, durch ihren schnellen und ruhigen Flug die lebhafte und doch friedliche Bewegung desselben, durch ihre Seufzer den Ausdruck der unendlichen Liebe dar, den wir im Heiligen Geiste erkannt haben. Und wie sie bei der Taufe am Jordan räumlich zwischen dem Vater und seinem menschgewordenen Sohne schwebte, von jenem zu diesem herabsteigend, so schwebt der Heilige Geist in der Ewigkeit kraft seiner Beziehung zu beiden über und zwischen Vater und Sohn, beide in sich zu seliger Umarmung führend, ihre Liebe krönend und vollendend.

symbolische Sendung des Heiligen Geistes am Pfingsttage — unter dem Bilde des brausenden Windes und der feurigen Zungen — seiner innern Sendung in die Herzen der Apostel als Folie dienen. Die beiden letztern Arten der Sendung — in der Incarnation und in der Gnade — können wir daher im Gegensatze zur symbolischen reale, wirkliche Sendungen nennen, obgleich auch unter ihnen die zweite noch einige Analogie mit der symbolischen Sendung hat. Denn auch sie bringt nicht so sehr eine reale Einheit der gesandten Person mit der geschaffenen Natur hervor, als vielmehr eine Erscheinung der erstern in der letztern, aber eine so unmittelbare, so reale Erscheinung, daß darin zugleich eine überaus innige Verbindung der göttlichen Person mit der Creatur gegeben ist.

§ 28. Die reale Sendung der göttlichen Personen in der heiligmachenden Gnade. Erste Art dieser Sendung durch Ein- und Ausprägung der ausgehenden Personen.

Ein wahres Sein, eine wahre Gegenwart einer einzelnen göttlichen Person in der Creatur kann nach dem Gesagten nur durch eine von ihr und den übrigen göttlichen Personen gemeinsam hervorgebrachte Wirkung gedacht werden. Von der Natur dieser Wirkung hängt es ab, ob man sagen könne, daß die betreffende göttliche Person als solche, d. h. in ihrem göttlichen und in ihrem hypostatischen Charakter, in die Creatur eingeführt werde, resp. als von einer andern ausgehend sich einführe. Nicht jede Wirkung ist dazu geeignet. Obgleich man auch in den natürlichen Wirkungen Gottes in etwa einen Reflex der ewigen Ausgänge wahrnehmen und sie als Ausfluß der in der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes ursprünglich sich bethätigenden Weisheit und Güte Gottes betrachten kann, so werden doch hier die Personen nicht in ihrem specifisch göttlichen Charakter der Creatur mitgetheilt, in dieselbe hinein gebildet oder ausgegossen. Eher geschähe das schon durch die sogen. gratiae gratis datae, bei deren Mittheilung die Heilige Schrift schon öfter von einer Mittheilung und Innewohnung des Heiligen Geistes spricht; aber sie thut dies nicht im strengen und vollen Sinne des Wortes. Nicht einmal bei der Mittheilung der auf die heiligmachende vorbereitenden actuellen Gnaden kann man in diesem Sinne von der Sendung des Heiligen Geistes reden. Ueberall haben wir hier nur eine Präsenz der göttlichen Person der Kraft und Wirksamkeit nach, secundum virtutem, und darum auch nur secundum appropriationem.

Erst da, wo sich die Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Personen in besonders erhabener Weise offenbart, nämlich in einer Wirkung, durch

welche die specifisch göttlichen Vorzüge einer Person der Creatur mitgetheilt werden und so, eben in dieser Mittheilung, der Ausgang der betreffenden Person nach seinem specifisch göttlichen Charakter in der Creatur nachgebildet wird, wo also diese Person als ein Siegel erscheint, das, der Creatur eingedrückt, in seiner göttlichen und hypostatischen Eigenthümlichkeit sich in ihr ausprägt, — erst da kann man im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes sagen, daß sie, die Person selbst, nicht bloß eine irgendwie aus ihr derivirte Gabe, in die Creatur hineingelegt, der Creatur gegeben werde, in ihr sich offenbare und gegenwärtig sei; daß sie nicht durch irgend welchen Ausfluß ihrer Kraft, sondern durch einen in seinem ursprünglichen Charakter, gleichsam in demselben Bette verbleibenden Erguß der Strömung, in der ihr ewiger Ausgang sich vollzieht, in die Creatur eintrete — also selbst in die Creatur gesendet werde.

Alles das geschieht aber in der heiligmachenden Gnade — und in ihr allein. Das haben wir früher schon erklärt und bewiesen, als von dem Bilde der Trinität und der trinitarischen Productionen die Rede war; denn eben die Nachbildung der ewigen Productionen ergibt in ihrem Anschlusse an die letztern und in ihrer Verbindung mit denselben eine continuirliche Fortbildung und Einführung derselben in die Creatur.

In der Ausgießung der übernatürlichen göttlichen Liebe, der caritas, in unsere Herzen wird der im Heiligen Geiste sich vollziehende innere Erguß der Liebe zwischen Vater und Sohn nach außen hin nachgebildet und fortgesetzt, so daß wir nicht nur sagen können, die Liebe werde uns gegeben und in uns ausgegossen, sondern auch der Heilige Geist selbst werde in dieser Liebe uns gegeben und in uns ausgegossen; oder vielmehr eben dadurch, daß der Heilige Geist, der Strom der göttlichen Liebe, in unsere Seele hineingegeben, in sie hineingelenkt wird, kommt der Ausfluß derselben, der habitus und der actus der caritas, in unser Herz [1].

---

[1] Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (Rom. 5, 5). — In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam *de Spiritu* suo dedit nobis (1 Io. 4, 13), in der caritas nämlich. Dahin gehören alle Stellen, welche ausdrücken, daß der Heilige Geist in uns lebe oder daß wir in ihm leben, als wenn er selbst der in uns wohnende Lebensodem wäre. So Rom. 8, 9: Vos autem in carne non estis, sed in Spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi (den Geist der Liebe) non habet, hic non est eius. — Ib. v. 14. 15: Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non autem accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis (sc. in caritate filiali), in quo clamamus: Abba, Pater. — 1 Cor. 2, 12: Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est.

Ebenso wird in der Mittheilung des übernatürlichen göttlichen Lichtes und des Abglanzes der göttlichen Natur an unsere Seele, also in der Einprägung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes, auch der ewige Abglanz des Vaters auf uns übergestrahlt, indem sein consubstantiales Ebenbild, der Sohn, unserer Seele eingeprägt und in uns wiedergeboren wird durch eine Nachbildung und Ausbreitung der ewigen Production. Somit wird hier der Sohn Gottes selbst in seiner göttlichen und hypostatischen Eigenthümlichkeit in die Creatur hineingelegt, als das Siegel ihrer Gottebenbildlichkeit, durch dessen Eindruck die Creatur ihm selbst gleichförmig wird, durch dessen Gemeinschaft sie die Würde und die Herrlichkeit der Kinder Gottes empfängt [1].

Das Hinüberschlagen der im Heiligen Geiste auflodernden göttlichen Liebesflamme in die Creatur durch Entzündung einer ähnlichen Flamme, und das Hinüberstrahlen der im Sohne erglänzenden göttlichen Herrlichkeit in die Creatur durch Verbreitung eines ähnlichen Abglanzes — diese beiden Bilder geben uns die lebendigste Anschauung der beiden göttlichen Sendungen, als der Fortsetzungen der ewigen Ausgänge und des Eintretens dieser letztern in die Creatur.

Beim Heiligen Geiste insbesondere wird der äußere Ausgang als Fortsetzung des innern am geeignetsten ausgedrückt, wenn gesagt wird, daß der Vater und der Sohn ihn der Creatur einhauchen, wie die Väter in höherem Sinne die Worte der Genesis: „Und Gott hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens“, auslegen.

Das eben Gesagte würde allein schon genügen, uns in der Mittheilung der Gnade eine wirkliche Sendung der göttlichen Personen erblicken zu lassen. Kraft derselben sind nämlich der Sohn und der Heilige Geist in ihrem Unterschiede vom Vater und voneinander in der Creatur gegenwärtig durch ein aus jedem von ihnen besonders ausgeprägtes Bild, aber durch ein so lebendiges und vollkommenes Bild, daß es weit über das

[1] Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis (Gal. 4, 19). — Formatur Christus in nobis ineffabiliter, non ut creatus in creatis, sed ut increatus ac Deus in creata et facta natura, ad suam imaginem transformans per Spiritum et ad dignitatem creaturâ superiorem creaturam, id est nos, transferens (*Cyr. Alex.*, Dial. de Trinit. [ed. Aub.] l. 4, p. 530). Cf. *Ambros.*, De fide l. 5, c. 7. — Christum habitare per fidem in cordibus vestris (Eph. 3, 17). Der Sohn Gottes als Verbum wohnt aber natürlich nur dann durch das Licht des Glaubens in uns, wenn der Glaube in der Liebe sich lebendig erweist. Denn, sagt der hl. Thomas (p. 1, q. 43, a. 5 ad 2): Filius est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit (De Trinit. l. 9, c. 10): Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.

bloße Symbol erhaben ist. Mit diesem Bilde sind sie zugleich so innig verbunden, daß sie nicht bloß für unsere Gedanken durch die Beziehung der Aehnlichkeit, sondern wirklich mit ihrer Substanz und Persönlichkeit in ihm wohnen; und auch das nicht bloß aus dem allgemeinen Grunde, weil sie als Gott überall gegenwärtig sind, sondern weil sie in einem so vollkommenen Abdrucke und Ausflusse ihrer innersten, eigenthümlichsten Vollkommenheiten und Ursprünge, wie das Siegel in seinem Abdrucke, gegenwärtig sein müssen, auch wenn sie nicht sonst schon aus einem allgemeinen Grunde überall der Substanz nach gegenwärtig wären; ja sie können nicht einmal, wie das materielle Siegel nach geschehenem Abdrucke, aus dem unmittelbaren Contacte des Abbildes entfernt gedacht werden, weil dasselbe, wie nur aus ihnen, so auch nur in ihnen Bestand hat.

Indessen haben wir, um dem Sinne der Schriftlehre und den Anschauungen der heiligen Väter und der Theologen vollkommen zu entsprechen und die ganze Wahrheit darzulegen, in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade noch eine weitere Rücksicht hervorzuheben, die uns noch eine andere Art der innern Sendung der göttlichen Personen darstellen wird. Diese letztere ist aber mit der oben besprochenen ersten wesentlich verbunden und so innig verwoben, daß sie in den Ausdrücken der Heiligen Schrift und der heiligen Väter oft nur mit Mühe oder gar nicht von derselben zu unterscheiden ist. In der That bildet sie mit ihr ein untheilbares organisches Ganze. Um aber dasselbe in seiner vollen Größe und Schönheit zu verstehen, müssen wir die einzelnen Glieder, ohne sie aus ihrer engen Verbindung zu lösen, vielmehr auf den Grund derselben eingehend, in ihren Unterschieden genau ins Auge fassen.

§ 29. Zweite Art der realen Sendung[1].

Die Hineinbildung der göttlichen Personen und ihrer Ausgänge in die vernünftige Creatur durch die Mittheilung der Gnade ist keine todte, sondern eine durchaus lebendige, eine geistig lebendige; sie besteht in den habitus und den Acten der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe. Deshalb werden die göttlichen Personen gerade vermittelst der oben erklärten Sendung der vernünftigen Creatur auch gegenwärtig als Gegenstand eines

[1] Die Väterstellen, auf denen vorliegende Entwicklung beruht, finden sich in reicher Auswahl bei Petavius (De Trinit. l. 8) und Thomassin (De incarnatione l. 6), sowie bei Kleutgen (Theologie der Vorzeit Bd. II: Von der unerschaffenen Gnade).

lebendigen, überaus innigen Besitzes und Genusses, und das ist die zweite Art von Sendung. Es ist diejenige, welche gewöhnlich von der scholastischen Theologie am meisten betont wird, und welche in der Schrift wohl zunächst und vorzüglich gemeint ist, wenn sie sagt, daß der Heilige Geist insbesondere als die arrha unserer Erbschaft gegeben werde. Denn geben heißt doch zunächst, einem andern etwas zum Besitz überliefern; in Besitz gibt man aber nur etwas zum Gebrauche oder zum Genusse. Zum Gebrauche können uns die göttlichen Personen nicht gegeben werden, also zum Genusse, und der Genuß kann hier nur stattfinden durch Erkenntniß und Liebe[1]. Wie aber geschieht nun diese Sendung, daß ein reales, substantiales und hypostatisches Eintreten des Sohnes und des Heiligen Geistes in unsere Seele dabei gedacht werden muß?

Indem Gott uns huldvoll zu seinen Kindern annimmt und uns durch die Gnade der Kindschaft, die als Theilnahme an der göttlichen Natur etwas überaus Reales ist, in der realsten und innigsten Weise mit sich verbindet, schenkt er uns auch sich selbst, sein eigenes Wesen, zum Gegenstande unseres Genusses. Denn an keinem andern Objecte können sich die göttlichen Lebenskräfte, die in der Gnade der Kindschaft enthalten sind, ausgiebig bethätigen; sie müssen das zum Objecte haben, worin das Leben Gottes selbst pulsirt. Dieses Object muß aber auch jenen Kräften nahe gebracht werden, in ähnlicher Weise, wie es dem innern Leben Gottes selbst unmittelbar, substantiell gegenwärtig ist. Und so muß das göttliche Wesen selbst, welches der Gegenstand unseres Genusses sein soll, jenen Kräften nicht bloß von ferne gezeigt werden, sondern wirklich in ihnen gegenwärtig sein, so zwar, daß es, wenn es nicht schon ohnehin überall gegenwärtig wäre, aus diesem Grunde und zu diesem Zwecke substantiell in die Creatur hineingelegt werden müßte.

---

[1] Cf. *S. Bonav.* in 1, dist. 14, 2, q. 1: Respondeo dicendum, quod dare est ad aliquid habendum vel possidendum. Habere autem aliquid vel possidere est, cum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis et possidentis est esse praesto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est, cum homo habet illud, quo possit uti et quo possit frui. Sed recte frui non est nisi Deo. . . . Auf den Einwand, daß nur die geschaffene Gnade gegeben zu werden scheine, wenn es heiße, die göttlichen Personen würden uns geschenkt secundum donum gratiae gratum facientis, antwortet der hl. Thomas (pars 1, q. 43, a. 3 ad 1): Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum dono creato utatur, sed ut ipsa persona divina fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur.

In Bezug auf den vollkommenen Genuß des göttlichen Wesens im jenseitigen Leben, in der seligen Anschauung, ist das bei den Theologen ausdrückliche Lehre. Nur durch eine überaus innige Gegenwart der Substanz Gottes in der Seele läßt sich die Anschauung derselben erklären. Aber auch der unvollkommene Genuß im diesseitigen Leben verlangt die wirkliche Gegenwart des zu genießenden Objectes, da er nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von dem vollkommenen sich unterscheidet. Der Apostel deutet das klar an, indem er nicht bloß von einem pignus (Pfand), sondern von einer arrha (Angeld) unseres zukünftigen Besitzes spricht; die arrha ist nämlich schon ein Antheil des verheißenen Lohnes, und so muß hier die arrha zwar eine weniger vollkommene und innige, aber doch eine wahre und wirkliche und, im Vergleich mit jeder andern außerhalb der Gnade liegenden, eine überaus innige und singuläre Gegenwart der göttlichen Substanz in der Seele sein.

Diese Gegenwart des göttlichen Wesens in der Seele und die durch die Gnade vollzogene reale Verbindung der letztern mit Gott, worauf jene beruht, bewirken, daß wir Gott genießen nicht als einen außer uns liegenden, uns nicht angehörenden Gegenstand, sondern als einen solchen, der wahrhaft und wirklich in uns und unser eigen ist; als solchen erfassen und umarmen wir ihn wirklich durch unsere Erkenntniß und Liebe.

Real und substantial ist also diese Einkehr Gottes in unsere Seele ohne Zweifel; aber ist sie auch eine hypostatische, derart nämlich, daß die einzelnen Personen, die ausgehenden namentlich, in ihrem hypostatischen Charakter, jede auf eine besondere Weise, der Seele gegenwärtig und gegeben werden? Denn darauf gerade kommt es an, wie wiederholt hervorgehoben wurde; sonst fehlte eben das wichtigste Moment der eigentlichen Sendung, das formell von ihrem ewigen Ausgange abhängige, an denselben sich anschließende besondere Auftreten der gesandten Personen. Wie kann man also hier dem Sohne und dem Heiligen Geiste eine von ihrem ewigen Ausgange, ihrem hypostatischen Charakter bedingte besondere Gegenwart anweisen?

Da Gott durch die Gnade überhaupt in seinem ganzen Wesen Gegenstand unseres Besitzes und Genusses wird, so kommen offenbar alle drei Personen zu uns und geben sich uns hin, insofern sie eins sind mit dem Wesen und im Wesen unter sich. Aber es können doch immerhin die einzelnen Personen, auch insofern sie voneinander unterschieden sind, und namentlich insofern eine von der andern ausgeht, sich uns zum Besitze und Genusse darbieten, so zwar, daß die ausgehende von der producirenden uns zum

Besitze und Genusse dargeboten wird, aber eben darum auch in sich ihren Urheber uns zum Besitze und Genusse darstellt.

In dieser Weise also kommt der Heilige Geist in unsere Seele und wird in ihr gegenwärtig formell als das, was er in seiner Person ist, nämlich als der Erguß und das Pfand der Liebe des Vaters und Sohnes; infolgedessen auch als Erguß und Pfand der väterlichen Liebe, womit der Vater uns als seine Adoptivkinder in seinem eingebornen Sohn liebt, als das osculum des Vaters und des Sohnes, das wir im Innersten unserer Seele empfangen. Und indem wir den solchergestalt in uns gegenwärtigen Heiligen Geist in dieser seiner Eigenschaft erkennen und lieben und durch die Liebe über seinen Besitz uns freuen, erwidern wir den Kuß Gottes und verkosten seine unaussprechliche Süßigkeit[1]; so umfangen wir ferner in ihm und durch ihn den Sohn und den Vater, die ihn uns als das Pfand ihrer Liebe und Seligkeit gesandt haben; an ihm und durch ihn erhebt sich unser Gedanke und unsere Liebe zum Genusse derjenigen Personen, von denen er ausgegangen ist.

Schon bei der vorigen Art der Sendung hatten wir den Heiligen Geist als das donum Dei erkannt, welches uns nach dem Worte des Heilandes gegeben wird als Quelle eines lebendigen, zum ewigen Leben sprudelnden Wassers[2]; denn das ist der Heilige Geist insbesondere, als der Vollerguß des innern göttlichen Lebens, der uns sein Leben mittheilt. Hier aber ist er donum, insofern er uns als besonderes Object unseres übernatürlichen Lebens geschenkt wird. Dort ist er donum als Kanal der übernatürlichen Gnade und Liebe, wodurch wir der göttlichen Natur theilhaft und Adoptivkinder Gottes werden; hier, insofern Gott seine väterliche Liebe selbst, dieselbe Liebe, womit er seinen eingebornen Sohn liebt, uns nicht nur zuwendet und fruchtbar in uns sein läßt, sondern auch dieselbe in dem Pfande, worin er culminirt, in uns niederlegt. In beiden Beziehungen, besonders aber in der letztern, ist der Heilige Geist das donum hypostaticum, als welches die Theologen, wie wir früher gesehen haben, ihn betrachten, wenn sie den Namen donum (oder vielmehr die donabilitas) als ein proprium des Heiligen Geistes hervorheben.

---

[1] *S. Ambros.*, De Isaac et anima c. 3: Per osculum adhaeret anima Deo, per quod sibi transfunditur Spiritus osculantis; sicut etiam ii, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi invicem videntur infundere. Illa (anima) osculum poposcit: Deus se ei totus infudit. Cf. *S. Bernard.*, In Cant. serm. 8, n. 2: Osculari ab osculo . . . non est aliud, nisi infundi Spiritu Sancto. [2] Joh. 4, 10; vgl. 4, 14.

Häufig denkt man sich bei der Bezeichnung des Heiligen Geistes als donum hypostaticum bloß dieses, daß durch ihn als Ideal und Motiv uns eine von ihm selbst verschiedene Gabe zugewandt werde, insofern nämlich, wie wir das selbst früher erklärt haben, der Heilige Geist als Urbild (Ideal) des uns mitgetheilten Ausflusses der göttlichen Liebe (der caritas creata) und als Motiv der Mittheilung der übernatürlichen Gnade überhaupt, welche die caritas creata in sich begreift, gedacht werden muß [1]. In ersterer Hinsicht involvirt, wie gezeigt wurde, die Schenkung des Urbildes in seinem Nachbilde eine wirkliche, wesentliche und hypostatische Einwohnung. Aus der zweiten Beziehung des Heiligen Geistes zur caritas creata, nämlich als Motiv ihrer Verleihung, folgt allerdings nicht sofort und ohne weiteres die Nothwendigkeit seiner hypostatischen Einwohnung; denn wenn ich aus Liebe jemand eine Gabe mittheile, dann theile ich ihm in der Gabe zwar auch meine Liebe mit, aber doch nicht so, daß ich diese Liebe, wie die Gabe, in ihn wirklich hineinlege. Allein bei der Liebe, die Gott uns zuwendet, liegt die Sache anders. Wir besitzen diese Liebe nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, wie wir sagen, daß jeder, der geliebt wird, die Liebe des andern besitze. Wir besitzen sie in ihrem substantiellen Wesen und in ihrem hypostatischen Ausfluß substantiell in uns. Wir besitzen sie als solche, die nicht bloß andere Gaben, sondern sich selbst als eine besondere Gabe uns zuwendet und in uns hineinlegt. Dieselbe Liebe, womit der ewige Vater seinen Sohn liebt, ist in ihrem innern Wesen und mit ihrem innern Ergusse, wie im Sohne selbst, so auch in uns als unser Eigenthum und ruht auf uns: „Damit die Liebe, womit du mich geliebt hast“, sagt der Sohn zum Vater, „in ihnen sei“ [2]; und der Apostelfürst lehrt in diesem Sinne, daß der Geist Gottes auf uns ruhe. Der Geist Gottes ruht nämlich auf uns, insofern die väterliche Liebe Gottes, deren Erguß er ist, in uns wohnt [3].

---

[1] Letzteres haben wir in § 24 gesehen. Manche Theologen scheinen die Eigenschaften des Heiligen Geistes als donum geradezu darauf zu beschränken, daß er die *ratio dandi,* der Grund, warum uns Gott die Gaben zuwendet, sei. Auch das ist er eigentlich nur in Bezug auf die übernatürlichen Gaben. Aber damit allein ist überhaupt keine Sendung, geschweige denn eine reale, substantiale und hypostatische ausgesprochen.

[2] Io. 17, 26: Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis. — 1 Petr. 4, 14: Si exprobramini in nomine Christi, beati eritis, quoniam quod est honoris, gloriae et virtutis Dei, et *qui est eius Spiritus,* super vos requiescit.

[3] Cf. *Lud. de Ponte,* Expositio moralis et mystica in Cant. p. 75; ein Werk, überreich an den tiefsten und zartesten theologischen Ideen, unstreitig eines der besten, die je über das Hohelied und die erhabenen Geheimnisse der mystischen

So ist der Heilige Geist in sich selbst, nicht bloß in seinen Gaben, obgleich unter Voraussetzung und mit Einschluß derselben — denn nur durch solche kann er mit uns verbunden werden, nur durch solche können wir ihn besitzen und genießen —, in vollster Wahrheit ein donum increatum et hypostaticum; so ist diese Eigenschaft für ihn eine wahre Eigenthümlichkeit, durch die er sich von den andern Personen unterscheidet, obgleich seine Schenkbarkeit darin wurzelt, daß er eben das Pfand und die Gabe in der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn ist.

Ebenso ist er in dieser Eigenschaft in Wahrheit und in besonderer Weise der Paraklet, als welchen ihn der Sohn Gottes verheißen, als welchen die Kirche ihn so zärtlich verehrt. Alles, was Gott uns gegeben, gibt er uns zum Troste, damit wir uns daran freuen, erquicken und in unserem Elende trösten. Was tröstet uns aber mehr als das Bewußtsein, daß wir von Gott mit väterlicher Liebe im Heiligen Geiste geliebt werden, und als der Besitz derjenigen Gaben, in denen sich diese väterliche Liebe uns mittheilt? Sie theilt sich uns mit erstens, indem sie den Heiligen Geist als die Quelle der kindlichen Liebe zum Vater in uns ausgießt, zweitens aber und noch mehr, indem sie uns den eigenen Geist des Vaters zum Besitze schenkt. Folglich ist der Heilige Geist in seiner Person kraft seines Ursprunges ebenso wahrhaft und eigenthümlich Paraklet, wie er kraft desselben das Pfand der Liebe zwischen Vater und Sohn und das donum hypostaticum ist.

Nicht minder wird der Sohn unserer Seele gegenwärtig als das, was er in seiner Person ist, als der Abglanz und das Ebenbild der Herrlichkeit des Vaters, von dem er ausgeht. Kraft seines Ausganges ist er der vollkommene, adäquate Abdruck seines Vaters; als solcher wird er der begnadigten Seele im innersten Grunde ihres Wesens dargeboten und dargestellt zum Besitze und Genusse, damit wir in ihm und durch ihn die Herrlichkeit des Vaters erkennen und genießen. Das Wesen des Vaters und die in ihm liegende Herrlichkeit brauchen wir nicht erst durch den Sohn zu erfassen. Aber der Vater als Vater und die Herrlichkeit, die er als solcher hat, tritt uns nur nahe im Sohne und durch den Sohn. Daher sagen die Theologen nicht nur mit Appropriation, sondern auch

---

Theologie geschrieben worden. Obgleich leider weit weniger bekannt als die berühmten Betrachtungen desselben Verfassers, scheint es uns dieselben an Gehalt und Schönheit noch weit zu übertreffen. Die ganze Innigkeit und Tiefe, verbunden mit der klarsten, gediegensten und reichsten theologischen Erkenntniß, wie sie die Blüthezeit der spanischen Theologie auszeichnet, finden sich hier vereint.

mit vollkommener Proprietät, daß wir Gott auf eine ganz vorzügliche Weise in Verbo, in dem Ausdrucke seiner eigenen Erkenntniß, erkennen, wie wir ihn in dem Ausflusse seiner eigenen Liebe, im Heiligen Geiste, liebend umfangen. In der großartigsten Weise ist dies ausgesprochen in den Worten des Apostels: „Gott, der durch sein Wort aus den Finsternissen Licht hervorglänzen ließ, er selbst ist in unsern Herzen aufgeleuchtet zur hellen Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi Jesu.“ [1]

Vollkommen wird natürlich diese Sendung der göttlichen Personen in unsere Seele erst dann sein, wenn auch der Genuß derselben vollkommen sein wird, wenn nämlich die göttlichen Personen wirklich, so wie sie sind, uns in ihrer realen Gegenwart unmittelbar erscheinen; denn dann verkosten wir vollkommen den Heiligen Geist in seiner ganzen Süßigkeit, dann schauen wir wahrhaft das ewige Wort und in ihm den Vater von Angesicht zu Angesicht.

Hier auf Erden sind uns die Personen nur im Dunkel des Glaubens gegenwärtig; nur durch den Glauben zeigt sich uns der übrigens in der realsten Weise gegenwärtige Heilige Geist als das in uns wohnende Pfand der göttlichen Liebe zu uns, durch dessen geheimnißvolle Nähe sich unsere Liebe zu Gott entzündet, an dessen Besitz sich dieselbe labt und erfreut. Nur im Glauben erkennen wir ferner den uns gegenwärtigen Sohn als das Ebenbild des Vaters. So bestimmt und sicher nun auch diese Glaubenserkenntniß ist, und obgleich man mit dem Apostel sagen darf, daß Christus durch den Glauben in unsern Herzen wohnt: so kann sie doch im Vergleich mit der wirklichen Anschauung kaum ein Besitz und Genuß ihres Gegenstandes genannt werden, und so finden wir auch selten Andeutungen in der Heiligen Schrift, daß der Sohn in der Rücksicht, in der wir an dieser Stelle die Sendung auffassen, auf Erden in uns gesandt werde. Um so öfter und entschiedener wird dagegen die Sendung des Heiligen Geistes betont. Denn obgleich auch das Pfand der Liebe nur dann vollkommen besessen und genossen wird, wenn man es vollkommen erkennt, so ist doch bei ihm die vollkommene Erkenntniß nicht so wesentlich zum Genusse. Die Liebe kann ihren Gegenstand umfangen und sich an seinem Besitze erfreuen, auch dann, wenn sie ihn nicht sieht, wenn sie nur weiß, daß er da ist. Und so können wir schon hienieden das in unsere Herzen

---

[1] 2 Kor. 4, 6. Zunächst spricht hier der Apostel vom Sohne, wie er uns in der Incarnation entgegentritt. Aber durch den Menschensohn strahlt die Herrlichkeit Gottes doch eigentlich nur insofern in unser Herz, als wir ihn durch den Glauben als Sohn Gottes und so in ihm den Vater erkennen und besitzen.

niedergelegte Pfand der göttlichen Liebe zu uns mit unserer Liebe umfangen und uns an ihm erfreuen. Ja gerade der diesseitige Besitz und Genuß dieses Pfandes der göttlichen Liebe ist uns zugleich die Bürgschaft für den Vollbesitz und den Vollgenuß des Heiligen Geistes mit dem Sohne und dem Vater, den die in ihm verpfändete göttliche Liebe uns in der Ewigkeit schenken will; und der Heilige Geist selbst, als der von uns jetzt liebend umfangene, ist nach dem Apostel der ἀῤῥαβών seiner selbst und der beiden andern Personen, insofern sie in der Ewigkeit gänzlich uns angehören sollen [1]. In diesem Sinne nennt der Apostel den uns geschenkten Heiligen Geist den „Geist der Verheißung, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist" [2].

§ 30. Besondere Eigenthümlichkeiten der zweiten Art von Sendung beim Heiligen Geiste. Ihr Verhältniß zur Heiligung und Adoption der Creatur, sowie zur Einigung derselben mit Gott.

1. In Bezug auf den Heiligen Geist insbesondere spricht die Heilige Schrift und sprechen ebenso die heiligen Väter noch von einer der erklärten scheinbar gegenübergesetzten, aber im Grunde wesentlich mit ihr verwachsenen Art und Bedeutung seiner Gegenwart in unsern Herzen. Der Heilige Geist wird nämlich nach der Heiligen Schrift [3] auch in uns gesandt als in seinen ihm angehörigen, ihm geweihten Tempel, um also nicht bloß uns anzugehören, sondern um uns selbst zu besitzen als sein Eigenthum. Ist diese Art seiner Sendung auch eine reale, substantiale und hypostatische?

Real und substantial ist diese seine Gegenwart jedenfalls, denn in der Gnade sind wir mit ihm, wie er mit uns, in realer Weise, durch ein reales Band verbunden — die Angehörigkeit, der Besitz ist wesentlich ein wechselseitiger — und wenn der Heilige Geist durch die Gnade mit seiner göttlichen Substanz in uns wohnt als der Gegenstand unseres Besitzes, so wohnt er auch auf dieselbe Weise in uns als der Eigenthümer unserer Seele und unseres ganzen Wesens. Dieser Besitz unserer Seele ist ihm aber eben

---

[1] Der hl. Augustinus (sermo 13 de verbis Apostoli) sagt vom Heiligen Geiste: Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur. [2] Eph. 1, 14.

[3] 1 Cor. 3, 16: Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? — Ib. 6, 19: An nescitis, quoniam membra vestra *templum* sunt *Spiritus Sancti,* qui in vobis est, quem habetis a Deo, *et non estis vestri?*

deshalb, in gewisser Beziehung wenigstens, offenbar mit den beiden andern Personen gemeinschaftlich; denn wir sind Tempel Gottes schlechthin, nicht bloß des Heiligen Geistes allein. Daß der Besitz dem Heiligen Geiste appropriirt, angeeignet werde, hat gar keine Schwierigkeit, ist vielmehr sehr natürlich; denn wenn er die Umarmung des Vaters und des Sohnes ist, in welcher beide gegenseitig sich nicht nur hingeben, sondern auch entgegennehmen, was ist da natürlicher, als daß Vater und Sohn im Heiligen Geiste, wie an die Creatur sich hingebend, so auch die Hingabe der Creatur aufnehmend, die Creatur selbst in Besitz nehmend vorgestellt werden?

Indessen ist die Ausdrucksweise der Heiligen Schrift und namentlich der heiligen Väter, wenn vom Tempel des Heiligen Geistes die Rede ist, so stark und constant, daß wir, wenn immer möglich, hier an eine dem Heiligen Geiste wirklich hypostatisch eigenthümliche Besitznahme der Creatur denken müssen. In der That glauben wir, daß sich das auch sehr gut denken läßt. Wenngleich die göttliche Substanz und Thätigkeit allen Personen gemeinschaftlich ist, so ist doch der Besitz der Substanz jeder Person eigenthümlich. Wie jede einzelne Person die göttliche Natur auf eine besondere Weise besitzt, so kann sie auch eine geschaffene auf eine ihr eigenthümliche Weise, und insofern allein, besitzen. Wir sehen das beim Sohne in der Incarnation. Wenn hier der Sohn allein eine geschaffene Natur zum physischen Besitze in sich aufnimmt, sollte dann nicht der Heilige Geist auf eine seiner Person eigenthümliche Weise durch einen minder vollkommenen und bloß moralischen Besitz ein geschaffenes Wesen in Besitz nehmen können, so daß die übrigen göttlichen Personen jenes Wesen in dieser bestimmten Beziehung nicht unmittelbar, sondern nur in ihm besitzen, wie das bei dem Sohne und seiner Menschheit der Fall ist?

So wahr der Heilige Geist in seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit und kraft derselben das Pfand ist, worin und wodurch wir die andern Personen besitzen und umfangen: so wahr muß er auch in seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit für dieselben der Depositar sein können, worin und wodurch sie uns besitzen; so wahr muß er, als von den andern Personen ausgehend, in uns wohnen können, als in seinem, ihm auf eine besondere Weise eigenen Tempel, obgleich er diesen Tempel nicht nur wegen der Einheit der Substanz, sondern auch wegen seiner persönlichen Relation zu den andern Personen nicht ohne sie, vielmehr nur für sie in Besitz nehmen kann. So wahr ferner der Heilige Geist in ganz besonderer Weise der

Gegenstand unserer besitzenden und genießenden Liebe ist, so wahr kann er auch in seiner Person der besondere Gegenstand des Cultus unserer dankbaren Liebe sein; ihm, in dem die übrigen Personen sich uns schenken, können und müssen wir auch uns zunächst hingeben und weihen zu seinem besondern Eigenthum, um in ihm und durch ihn dem Vater und dem Sohne anzugehören[1]. Ja, nachdem der Heilige Geist als Pfand seiner väterlichen Liebe uns vom Vater geschenkt worden, können und sollen wir ihn auch als das einzig würdige Pfand unserer Gegenliebe dem Vater und dem Sohne darbringen; denn wie wir Gott dafür, daß er uns seinen Sohn in der Incarnation geschenkt, nicht anders würdig danken können, als wenn wir ihm diesen Sohn selbst zum Dankopfer darbringen: so können wir auch die Liebe, in welcher er uns den Heiligen Geist geschenkt, nur dadurch erwidern, daß wir diesen Geist selbst als das Pfand unserer Liebe ihm wiederschenken.

Es ist also klar, daß die beiden scheinbar entgegengesetzten Beziehungen der Hingabe und des Besitzergreifens miteinander verwandt sind. Beide zugleich sind in den herrlichen Worten des Hymnus ausgedrückt, wo es heißt: daß der Heilige Geist der süße Gast unserer Seele[2] sei; als Gast nimmt er von unserer Seele Besitz, aber als ein süßer Gast, der uns nur durch unsere Liebe besitzen will und dieser Liebe sich selbst zum süßen Genusse, zur seligen Umarmung darbietet.

Fassen wir nun diese Art der Sendung des Heiligen Geistes näher ins Auge, so werden wir in dem einen Mysterium viele verschiedene finden; wir werden namentlich den ganzen tiefen Sinn vieler Stellen der Heiligen Schrift und der Väter verstehen, denen sonst nur ein sehr vager und oberflächlicher Sinn untergelegt werden kann. Wir werden sehen, daß der Heilige Geist durch seine gastliche Einwohnung in unserer Seele auf höchst erhabene, wunderbare Weise nicht nur die causa efficiens und exemplaris, sondern auch in gewissem Sinne die causa formalis unserer übernatürlichen Heiligkeit, der Würde der Kindschaft Gottes und unserer Vereinigung mit den göttlichen Personen ist, wie mehrere der ausgezeichnetsten Theologen behauptet haben.

2. Beginnen wir mit der Heiligkeit. Wenn viele Väter dem Sinne nach, und manche gelehrte Theologen, wie Petavius, Lessius, Thomassin, ausdrücklich behaupten, der Heilige Geist sei in gewissem Sinne die causa

---

[1] Daher die alte Doxologie: Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto.

[2] Dulcis hospes animae (in hymn. Veni Creator).

formalis der Heiligkeit in den Creaturen, so wird damit die uns als Beschaffenheit inhärirende Heiligkeit nicht ausgeschlossen; auch wird nicht behauptet, daß der Heilige Geist mit dieser Beschaffenheit identisch sei; vielmehr wird ausdrücklich das Gegentheil gelehrt. Die Heiligkeit als reale Beschaffenheit unserer Seele ist die übernatürliche Reinheit und Güte, durch die sie ein Abbild von der Heiligkeit der göttlichen Natur wird. Für die Eingießung dieser Heiligkeit wird der Heilige Geist theils durch Aneignung (Appropriation), theils durch Proprietät als die wirkende und Idealursache bezeichnet. Diese Heiligkeit ist zugleich eine Disposition für die Aufnahme des Heiligen Geistes als unseres überaus heiligen Gastes, und die Seele heißt daher ihretwegen auch in der Weise heilig, wie wir eine Kirche heilig nennen, wenn sie durch heiligen Schmuck und den Segen des Bischofs für die Feier und die Aufnahme des heiligen Sacramentes vorbereitet ist. Wie aber die so schon heilige Kirche durch die Einkehr des Allerheiligsten abermals geheiligt wird, so wird auch die durch den Gnadenschmuck schon heilige Seele abermals geheiligt durch die Einwohnung des Heiligen Geistes, durch den Heiligen Geist selbst, mit dem sie verbunden ist, dem sie angehört, und der sich ihr geschenkt hat. So sagen ja auch die Theologen, daß die Menschheit Christi formell nicht nur heilig sei durch die ihr inhärirende Beschaffenheit der Heiligkeit, sondern auch durch die ungeschaffene Heiligkeit des Logos, dem sie angehört. Obgleich nun in unserem Falle die besagte Einwohnung des Heiligen Geistes in der Wirklichkeit mit der heiligmachenden Gnade selbst gegeben ist, so läßt sie sich doch logisch davon unterscheiden, und so dürfen und müssen wir hier die Heiligkeit, welche auf der Einwohnung des Heiligen Geistes beruht und die wir Heiligkeit der Weihe nennen wollen, von der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Beschaffenheit der Heiligkeit als einen ganz besondern Vorzug unterscheiden. Auf ähnliche Weise müssen wir die erstere von der letztern unterscheiden, wie wir in Gott Vater und Sohn anders heilig nennen durch die ihnen inhärirende Heiligkeit, welche sie dem Heiligen Geiste geben, und anders durch den Heiligen Geist selbst, den sie als von ihnen ausgehende Heiligkeit besitzen. Wie der Heilige Geist aus der Heiligkeit des Vaters und Sohnes ausgeht, aber eben dadurch auch ihnen eigen bleibt: so geht er in die uns geschenkte Heiligkeit durch seine Einwohnung mit hinein, wird auch uns eigen, nicht als inhärirende Beschaffenheit, sondern als innewohnende Person.

Diese Heiligkeit der Weihe findet, wie schon angedeutet, ebensowohl dadurch statt, daß der Heilige Geist als Besitzthum und Schatz, wie da=

durch, daß er als Gast und Eigenthümer in unserer Seele sich niederläßt. Denn das Gefäß, das einen heiligen, kostbaren Schatz bewahrt, wird dadurch nicht minder heilig als das Haus, in welches ein heiliger, erhabener Gast einkehrt, um es in Besitz zu nehmen.

3. Auf ähnliche Weise, wie der Heilige Geist, hypostatisch als Gabe und Besitzer in uns wohnend, uns heiligt, macht er uns auch zu Kindern, zu Adoptivkindern Gottes. Er thut dies zwar schon dadurch, daß er als Kanal die übernatürliche Gnade und Liebe in unsere Herzen ausgießt und so gleichsam in unserer Seele sein göttliches Leben fortführt; sagt doch der Apostel: „Die vom Geiste Gottes getrieben (beseelt) werden, die sind Kinder Gottes.“ [1] Ja, gewöhnlich denken wir bei der Kindschaft zunächst nur daran, daß der Mensch der Beschaffenheit und Gesinnung seiner Seele nach Gott auf übernatürliche Weise gleichförmig werde und so ein Abbild der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens in sich trage.

Daß die der Seele inhärirende Gnade und Liebe hinreiche, den Menschen zum Adoptivkinde Gottes zu machen, kann niemand mit Fug und Recht läugnen. Wohl aber darf und muß man sagen, daß die Gnade und Liebe nicht bloß insofern, als sie die Seele Gott gleichförmig machen, sondern auch dadurch, daß sie den eigenen Geist Gottes zum Eigenthum und innersten Besitzthum der Seele machen, die Würde der Kinder Gottes constituiren. Der Besitz und die Einwohnung des Heiligen Geistes gibt eben dieser Würde ihren höchsten Glanz und Werth. Denn gerade dadurch werden wir dem natürlichen Sohne Gottes am meisten ähnlich, daß wir nicht bloß ihm gleichförmig sind, sondern auch denselben Geist persönlich in uns besitzen, den er besitzt; ebenso erscheint unsere Verbindung mit dem himmlischen Vater darin am glänzendsten, daß er seinen eigenen Geist in uns niedergelegt hat. Daher nennt der Apostel den Heiligen Geist den „Geist der Adoption zur Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater“ [2], d. h. den Geist, wodurch sowohl unsere Adoption bewirkt, als auch das durch sie hervorgerufene Verhältniß der Kindschaft constituirt oder vielmehr besiegelt wird. Denn an einer andern Stelle sagt derselbe Apostel: „Weil ihr Kinder seid (und vollkommene Kinder sein sollt), sandte Gott (um diese Würde und dieses Verhältniß zu krönen und zu besiegeln) den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater.“ [3] Die Einwohnung des Heiligen

[1] Röm. 8, 14. [2] Röm. 8, 15. [3] Gal. 4, 6.

Geistes besiegelt nämlich in uns auf ähnliche Weise das Verhältniß der Adoptivkindschaft, wie der Ausgang desselben von Vater und Sohn das Verhältniß der natürlichen Sohnschaft krönt und vollendet. Die Einwohnung selbst nennt der Apostel daher auch geradezu eine Besiegelung durch den Heiligen Geist: „Ihr seid besiegelt mit dem Heiligen Geiste der Verheißung, der das Pfand unserer Erbschaft ist.“ [1]

Wenn so der Heilige Geist selbst in seiner Person als das Pfand der uns zugewandten väterlichen Liebe und der zu hoffenden Erbschaft durch seinen Besitz und seine Einwohnung uns selbst und unser Verhältniß zum Vater besiegelt; dann verstehen wir auch den vollen Sinn der Worte: „in dem wir rufen“, und: „der in uns ruft: Abba, Vater“. Wir rufen zu Gott: Vater, und der Heilige Geist ruft es in uns schon dadurch, daß durch ihn die kindliche und vertrauensvolle Liebe zu Gott in uns ausgegossen ist. Aber diese Liebe hinwiederum ruft gerade deshalb so stark und vertrauensvoll den Vaternamen, weil sie im Heiligen Geiste das höchste Pfand der Vaterliebe besitzt und umfängt; und der Heilige Geist selbst ruft in uns vorzüglich dadurch, daß er durch seinen persönlichen Besitz uns dem Vater nahe bringt und uns das zärtlichste Vertrauen zu ihm einflößt [2]. Und insofern er endlich durch seine Einwohnung der ganzen Liebe des ewigen Vaters uns würdig macht, ist er auch in seiner Person der unaussprechliche Seufzer, der für uns die Liebe und die Wohlthaten des Vaters fordert, und an den wir unsere Bitten, wodurch wir nach der vollen Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes verlangen, anschließen [3]. Denn eben „wegen seines in uns wohnenden Geistes“, sagt der Apostel, „wird Gott auch eure sterblichen Leiber beleben“ [4], d. h. sie zum glorreichen, unsterblichen Leben erwecken und damit die volle Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbaren.

---

[1] Eph. 1, 13. 14. Unter dem Siegel des Heiligen Geistes kann man auch den Abdruck desselben in unserer Seele, die caritas und die gratia, verstehen, wovon früher die Rede war; in ganz besonderer Weise ist dies ferner der sacramentale Charakter, der uns als zur Gnade berufene Glieder Christi kennzeichnet und auszeichnet. An dieser Stelle scheint aber der Apostel den Heiligen Geist selbst in seiner Verbindung mit der begnadigten Seele als Siegel zu betrachten, da er nicht sagt, daß wir vom Heiligen Geiste oder durch den Heiligen Geist, sondern mit ihm besiegelt seien, und überdies seine Aussage darauf stützt, daß der Heilige Geist in seiner Person das Pfand (die arrha) unserer Erbschaft sei.

[2] Eph. 2, 18: Habemus ambo (Iudaei et gentes) accessum in uno Spiritu ad Patrem.

[3] Rom. 8, 26: Sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. [4] Röm. 8, 11.

4. Selbstverständlich ist der Heilige Geist das Siegel unserer Gotteskindschaft, nicht bloß insofern Gott als unser Vater uns angehört, sondern auch insofern wir als seine Kinder ihm angehören, auf ähnliche Weise, wie bei Gott selbst der Vater nicht nur dem Sohne, sondern auch der Sohn dem Vater im Heiligen Geiste angehört. So ist er denn auch, wie in der Trinität durch seinen Ausgang von Vater und Sohn das Band und Siegel der absoluten Einheit beider, bei uns durch seine Einkehr das Band und Siegel derjenigen Einheit, welche wir als Adoptivkinder Gottes mit ihm haben sollen. Darum hatte der Sohn Gottes selbst den Vater gebeten, als er sprach: „Ich bitte, daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien.“ Und damit das geschehe, damit wir so eins seien, wie er und der Vater, und „vollkommen eins seien“, fügt er hinzu, habe er uns die Herrlichkeit gegeben, die er vom Vater empfangen, und erklärt den Organismus der Einheit dadurch, daß er in uns sei und der Vater in ihm[1]. Wenn wir aber eins sind im Vater und Sohne, dann sind wir eben eins im Band dieser Einheit, im Heiligen Geiste, und wenn der Sohn wahrhaft in uns ist, dann ist er es eben in seinem Geiste, der uns mit ihm und dem Vater zugleich verbindet.

Wie aber die Seele als Kind Gottes durch den Heiligen Geist besiegelt und mit Gott dem Vater verbunden wird, wie der Heilige Geist das osculum des Vaters ist, wodurch er sie zu seiner Tochter annimmt und mit sich vereint, so ist er auch zugleich das osculum des Sohnes, wodurch sie dessen Braut wird. Als Braut des Sohnes bittet ihn die begnadigte Seele im Hohenliede: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes“, damit sie durch seinen geistigen Kuß mit ihm eins werde in einem Geiste[2]. Sie wird eins mit ihm zu einem Geiste im Heiligen Geiste, welchen er in sie aushaucht, und mit welchem sie durch den von ihm selbst geweckten Liebesodem sich verschmelzt: wie eine Flamme, die, nachdem sie von einer andern entzündet worden, mit dieser, sich begegnend und kreuzend, zu einer Flamme sich vereinigt. Die reale Einwohnung des Geistes des Bräutigams in seiner Braut ist in der geistigen Ehe des Sohnes Gottes mit der Seele das, was in der leiblichen die leibliche Einheit, welche durch die gegenseitige Liebe zwischen Braut und Bräutigam erstrebt wird. Sie kann also auch als die Consummation und Besiegelung

[1] Joh. 17, 20—23.

[2] Nescitis, quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur? . . . Qui autem adhaeret Domino, unus Spiritus est (1 Cor. 6, 16—17).

der affectuellen Einheit zwischen dem Sohne Gottes und der Seele betrachtet werden [1].

So durch den Heiligen Geist mit dem Sohne als Schwester und Braut, mit dem Vater als Tochter vereint, wird die Seele durch denselben in die innigste Gemeinschaft, in die Gesellschaft und Genossenschaft beider aufgenommen, in die wunderbare Gesellschaft des Vaters und des Sohnes, welche der hl. Johannes als das Ziel der Incarnation bezeichnet [2]. Der Heilige Geist ist das Band, das, wie den Vater mit dem Sohne, in seinem Ausgange von beiden, so Vater und Sohn mit der Creatur durch seine Einkehr in dieselbe verbindet. Das ist im höchsten Sinne die communicatio (κοινωνία) des Heiligen Geistes, von welcher der Apostel redet [3], d. h. eine Gemeinschaft nicht bloß mit dem Heiligen Geiste selbst, sondern eine durch ihn selbst, in seinem Ausgange und Eingange, begründete Gemeinschaft der Creatur mit den göttlichen Personen, eine Gemeinschaft, in welcher der Heilige Geist nicht nur jede einzelne, sondern alle geheiligten Creaturen zusammen mit den göttlichen Personen und darum auch untereinander vereinigt, wie ein goldenes Band alle miteinander durchdringend und umschlingend. Die geistliche Einheit, zu deren Bewahrung uns der Apostel ermahnt [4], besteht daher nicht bloß in der Einheit des Affectes, nicht bloß in der Einmüthigkeit der durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossenen Liebe. Vielmehr sollen wir gerade deshalb unter uns die Ein-

---

[1] In der ihm eigenthümlichen, zarten und sinnigen Weise redet insbesondere der hl. Bernard vom osculum Gottes im Heiligen Geiste und dessen Beziehungen zur begnadigten Seele in dem schon öfter citirten Sermo 8 in Cant. n. 9: Felix osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater, qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur. Quae in vobis anima sensit aliquando in secreto conscientiae suae Spiritum Filii clamantem: *Abba, Pater?* Ipsa, ipsa paterno se diligi praesumat affectu, quae eodem se Spiritu, quo Filius, affectam sentit. Confide quaecumque es illa, confide nihil haesitans. In Spiritu Filii filiam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem. Utroque vocabulo eam, quae huiusmodi est, invenies appellari. Ad manum est, unde id probem, non multum laborabo: Vox sponsi est ad ipsam: *Veni in hortum meum, soror mea sponsa.* Soror siquidem est, quia ex uno Patre; sponsa, quia in uno Spiritu. Nam si carnale matrimonium constituit duos in carne una, cur non magis spiritualis copula constituet duos in uno Spiritu? Denique qui adhaeret Domino, unus Spiritus est etc.

[2] 1 Io. 1, 3: Ut societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo.

[3] 2 Cor. ult. 13: Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis. Phil. 2, 1: Si quod solacium caritatis, si qua communicatio Spiritus.

[4] Eph. 4, 3: Solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis.

heit der Liebe bewahren, weil ein geistiges vinculum pacis, der Heilige Geist selbst, uns alle umschlingt, weil, wie in einem Leibe, ein Geist für alle da ist[1], und weil die im Heiligen Geiste sich vollziehende Einheit unser aller mit den göttlichen Personen auch von uns eine ähnliche Einheit der Gesinnung verlangt, wie sie Vater und Sohn in der Spiration des Heiligen Geistes bethätigen[2].

---

[1] Eph. 4, 4: Unum corpus, unus Spiritus.

[2] Ueber die Stellung des Heiligen Geistes in unserer Verbindung mit Gott wollen wir einige weniger bekannte, aber überaus schöne Väterstellen hier hinsetzen, die unsere Gedanken besonders beleuchten und bekräftigen können. Der Verfasser des Libellus de vita solitaria ad Fratres de monte Dei sagt: Dicitur haec unitas Spiritus (die Vereinigung Gottes mit dem Menschen) non tantum, quia efficit eam, vel adficit ei spiritum hominis Spiritus Sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus Sanctus, Deus caritas: cum per eum, qui est amor Patris et Filii, et unitas, et suavitas, et bonum, et osculum, et amplexus, et quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis et veritate unitatis: hoc idem homini suo modo fit ad Deum, quod consubstantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium, cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia. Aehnlich sagte schon der hl. Augustinus (serm. 11 de verbis Domini): Insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patris et Filii communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, id est per Spiritum Sanctum, Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur Trinitati eaque delectamur. Nicht so enge an unsere letzten Ausführungen anschließend, aber darum nicht weniger schön und lehrreich ist folgende Stelle des hl. Fulgentius (ad Monim. l. 2, cap. 11): Et propterea petimus, ut scilicet ea gratia, qua factum est, ut Ecclesia Christi corpus fieret, eadem gratia fiat, ut omnia membra, caritatis manente compage, in unitate corporis perseverent. Hoc autem digne petimus illius in nobis dono Spiritus fieri, qui est unus Spiritus et Patris et Filii; quia sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate sanctificat, quos adoptat. In illa quippe una substantia Trinitatis unitas est in origine, aequalitas in prole, in caritate autem unitatis aequalitatisque communio; nulla est divisio illius unitatis, nulla diversitas illius aequalitatis, nullum fastidium illius caritatis: ibi enim nihil discrepat, quia aequalitas cara et una, et unitas aequalis et cara, et caritas aequalis atque una, naturaliter et incommutabiliter perseverat. Quia igitur ex ipsa, si dicendum est, communione Spiritus Sancti caritas una demonstratur Patris et Filii, quam communionem beatus Apostolus tali sermone commendat: *Gratia Domini Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis* (2 Cor. ult. 13), et alio loco: *Si quod solacium caritatis, si qua communicatio Spiritus* (Phil. 2, 1), propter hoc dicitur: *Quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5). Spiritus quippe sanctus, qui unus est Patris et Filii, hoc operatur in his, quibus gratiam tribuit adoptionis divinae, quod operatus est etiam in illis, qui in libro Actuum Apostolorum in-

§ 31. Organischer Zusammenhang der beiden Arten der Sendung als Momente einer Totalsendung. Erklärung der noch übrigen Momente.

1. Wir haben im vorstehenden (§ 28—30) nachzuweisen versucht, daß in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade die beiden ausgehenden Personen eine gewisse Beziehung zur Seele eingehen, welche jeder derselben eigenthümlich ist und ihrer innertrinitarischen Stellung entspricht. Das Eingehen dieser Beziehung kann als ein Kommen oder eine Sendung der betreffenden Person in die Seele bezeichnet werden, um so mehr, als jede dieser Personen, um jene Beziehung durch die heiligmachende Gnade eingehen zu können, factisch in die Seele kommen müßte, wenn sie nicht schon wegen der Allgegenwart des göttlichen Wesens in derselben wäre. An dieser Beziehung haben wir zwei Seiten unterschieden und demgemäß von einem doppelten Kommen oder einer doppelten Sendung der göttlichen Personen in unsere Seele gesprochen. Sie sind zunächst in derselben so, wie das Siegel in seinem Abdruck ist in dem Momente, wo letzterer zu stande kommt, und zweitens so, daß sie sich uns zum Besitz und Genuß hingeben und gleichzeitig von uns Besitz ergreifen (als habitus und habens). Es ist nun leicht einzusehen, daß die letztere Art vollkommener die Idee der Sendung erfüllt als die erstere. In der ersten nämlich werden die ewigen Ausgänge eigentlich bloß nachgebildet. In der zweiten Sendung dagegen wird der Terminus des ewigen Ausganges selbst, nämlich die procedirende Person als solche, in Beziehung zur Creatur gesetzt, um gerade als das, was sie durch ihren ewigen Ausgang ist, in derselben zu wohnen und sich darzustellen.

Aber in Wahrheit lassen sich diese beiden Arten der Sendung nur der Idee nach unterscheiden.

Den Heiligen Geist, der in Gott zugleich der Ausfluß der väterlichen Liebe des Vaters und der kindlichen Liebe des Sohnes ist, können wir

---

veniuntur eumdem Spiritum accepisse. De quibus dicitur: *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (Act. 4, 32). Unum enim cor et animam fecerat multitudinis credentium in Deo, qui Patris et Filii unus est Spiritus, et cum Patre ac Filio unus est Deus. Unde et Apostolus hanc spiritalem unitatem in vinculo pacis sollicite dicit esse servandam, sic Ephesios monens: *Obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia, supportantes invicem in caritate, solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis, unum corpus et unus Spiritus* (Eph. 4, 1 sqq.).

nur dadurch als das Pfand der Liebe Gottes zu uns erfassen, daß die übernatürliche Liebe zu Gott in uns ausgegossen wird als ein Ausfluß derselben Liebe, aus welcher der Heilige Geist hervorgeht; und andererseits wird die Liebe des Heiligen Geistes nur dazu in unsere Herzen ausgegossen, daß wir durch sie das im Heiligen Geiste von Gott dargebotene Pfand seiner Liebe umfangen. Ja, in gewisser Beziehung wird die übernatürliche Liebe auch eben durch den Heiligen Geist als ihr Object entzündet und entflammt; der Beweggrund der Liebe ist nämlich auch ein Zündstoff, ein Ferment für dieselbe, und das ist der Heilige Geist ganz vorzüglich, als der lebendige Ausdruck, die Anhauchung der göttlichen Liebe zu uns. So haben wir im Grunde nur einen Strom, einen Proceß, in welchem der Heilige Geist zugleich als Urtypus, als Object und Ferment unserer Liebe in uns ausgegossen wird. Gerade in dieser dreifachen Bedeutung kann das unaussprechlich tiefe und reiche Wort des Apostels verstanden werden, wenn er sagt: „Die Liebe Gottes (die Liebe zu Gott oder auch die Gott eigene Liebe) ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist.“ [1]

Aehnlich beim Sohne Gottes. Nur dadurch wird der Sohn Gottes (im zukünftigen Leben und nach Verhältniß auch im gegenwärtigen) als solcher der Gegenstand unseres Genusses, daß das Licht, aus dem er selbst geboren worden, das Licht der göttlichen Natur und Erkenntnißkraft, wie in ihn, so auch in uns ausgestrahlt wird, und in uns, ähnlich wie in ihm, einen Abglanz der Natur des Vaters hervorbringt: und umgekehrt; nur dazu wird dieses Licht in uns ausgestrahlt, daß wir den Sohn als den Spiegel des Vaters und in ihm den Vater selbst erkennen und schauen. Da aber das Object, wie bei der Liebe als entzündend, so bei der Erkenntniß als leuchtend und durch sein Licht das Auge anregend gedacht werden muß, so wird in gewisser Beziehung auch gerade durch das Einleuchten des Objectes die Erkenntniß hervorgebracht und muß also der Sohn Gottes auch als ein uns entgegenstrahlendes Object erscheinen, das unsere Erkenntniß sollicitirt. Hier haben wir somit eine untheilbare Einstrahlung des Sohnes Gottes in unsere Seele in seinem dreifachen Auftreten als Urtypus, als Object und Motiv unserer übernatürlichen Erkenntniß; und dieser untheilbare und doch so reiche Proceß, diese Sendung des

---

[1] Röm. 5, 5. Zunächst will der Apostel sagen, daß die caritas creata durch den in uns ausgegossenen Heiligen Geist, die persönliche caritas increata, uns zu theil werde; aber das „Gegeben werden“ des Heiligen Geistes kann auch auf den durch die caritas creata uns zu theil werdenden Besitz desselben bezogen werden.

Sohnes Gottes in unsere Seele hat der Apostel mit lebendigen Zügen dargestellt in den bereits erwähnten herrlichen Worten: „Gott leuchtet in unsere Herzen hinein zur hellen Erkenntniß seiner Herrlichkeit im Angesichte Christi Jesu.“

Die beiden Arten der Sendung bedingen sich also und durchdringen sich wesentlich und sind so enge zu einem Ganzen verschmolzen, daß sich die einzelnen Theile des Organismus kaum auseinander halten lassen. Der allgemeine Ausdruck für das Ganze ist der: die Sendung einer göttlichen Person geschehe darin und dadurch, daß die vernünftige Creatur dieselbe participire (die μετοχή, κοινωνία bei den griechischen Vätern). Aber um diese Participation gehörig zu verstehen, muß man in derselben die Assimilation und die Verbindung mit der participirten Person genau unterscheiden. Ohne eine Assimilation, Verähnlichung mit der gesandten Person ist die Sendung überhaupt nicht zu denken; aber darin, daß die göttliche Person in der Creatur ein Bild ihrer selbst findet, kann die Sendung oder der reale Eintritt derselben in die Creatur formell noch nicht enthalten sein. Der reale Eintritt der göttlichen Person in die Creatur liegt vielmehr darin, daß sie in der Assimilation und durch dieselbe mit der Creatur sich verbindet, daß sie nämlich der Creatur als Siegel wunderbar nahe tritt, um dieselbe mit sich zu assimiliren, und durch die Assimilation sich der Creatur als deren Eigenthum zum Besitze und Genusse darzubieten. Je nachdem der Eintritt als Princip oder als Ziel der Assimilation gedacht wird, haben wir die Sendung der ersten oder die der zweiten Art. Da aber der erstere Eintritt durch die aus ihm resultirende Assimilation eben zum zweiten führt, so fügen sich beide Arten des Eintrittes in unlösbarer Einheit zu einer gnadenvollen Einkehr und Einwohnung zusammen.

Damit haben wir den distincten und vollständigen Begriff des eigentlichen Wesens der innern Sendungen der göttlichen Personen gewonnen; wir wissen, in welcher Weise die ausgehenden Personen der Gottheit als solche real, substantial und hypostatisch in die Creatur mit der heiligmachenden Gnade einkehren und in derselben existiren können und sollen.

2. Um aber diese Sendungen allseitig nach ihrem ganzen Verlaufe zu charakterisiren und bis ins kleinste hinein die Anschauung der Heiligen Schrift zu verfolgen, müssen wir noch zwei Momente betrachten, ihre Ausführung und ihr letztes Ziel, wobei dann auch das Verhältniß der Sendung des Sohnes und der des Heiligen Geistes zu einander und beider zum Vater, der bloß sendet und nicht gesandt wird, zur Sprache kommen muß.

Ausgeführt wird die Sendung der göttlichen Personen oder vielmehr das Eintreten derselben in die Creatur durch eine göttliche Thätigkeit. Je nachdem diese Thätigkeit der ausgehenden Person selbst oder derjenigen, von welcher sie ausgeht, beigelegt wird, sagt man, daß jene sich selbst in die Creatur bringe, in sie komme, die letztere sie sende. Aber diese Thätigkeit selbst für sich betrachtet ist kein proprium der sendenden oder gesandten Person, sondern bloß ein appropriatum. Kraft dieser Appropriation erscheint die gesandte Person nur als den Willen des Sendenden erfüllend, obgleich sie in der That denselben Willen hat; ebenso erscheint sie oft als ihre Verbindung mit der Creatur für sich allein bewerkstelligend, obgleich sie nur in und mit den andern Personen wirken kann. Vorzüglich wird aber dem Heiligen Geiste die Ausführung sowohl seiner eigenen Sendung als der des Sohnes zugeschrieben, aus dem einfachen Grunde, weil die Spendung der Gnade, womit jene Sendungen so innig verknüpft sind, eine Wirkung der durch den Heiligen Geist repräsentirten göttlichen Liebe ist, und weil er zudem als Abschluß der innern Ausgänge in Gott sich als den natürlichen Conductor derselben nach außen hin darstellt. So wird selbst die Ausführung der Sendung des Sohnes durch die Incarnation (conceptus de Spiritu Sancto), um so mehr die in der Gnade enthaltene ihm zugeschrieben.

Wie aber den sendenden und gesandten Personen sowohl beim Rathschlusse als bei der Ausführung der Sendung die entsprechende Thätigkeit appropriirt wird: so wird auch den gesandten Personen in ihrer Existenz am Ziele ihrer Sendung eine Thätigkeit appropriirt, um ihr Auftreten nicht bloß als ein hypostatisches, sondern auch als persönliches erscheinen zu lassen. Insofern die gesandten Personen wirklich nach ihrer Besonderheit in uns sind, haben sie keine besondere Thätigkeit; sie sind bloß Typus für die Wirkung der göttlichen Thätigkeit, sowie Object und Motiv für die Thätigkeit der Creatur; und wenn wir den Heiligen Geist hypostatisch für sich allein, ohne Appropriation, den Tröster, den Paraklet nennen, so können wir das nur insofern thun, als er nicht durch eine Thätigkeit, sondern durch seine innige Gegenwart und seinen Besitz uns Trost gewährt. Aber wenn eine göttliche Person zu uns kommt, dann kommt sie auch wirklich mit ihrer Kraft und Thätigkeit, obgleich sie diese mit den andern Personen gemein hat; und da liegt es sehr nahe, daß wir gerade die Person, welche zu uns kommt, als vorzüglich und besonders thätig für uns denken. So denken wir uns namentlich den Heiligen Geist, der in diesem Leben vorzüglich zu

uns kommt, auch als vorzüglich thätig in uns, als den vom Vater uns gesandten Tröster, Beleber, Beschützer und Freund unserer Seele, und das mit um so größerem Rechte, da er ohnehin, als der Repräsentant der göttlichen Liebe, auch in vorzüglichem Sinne der Spender aller Gnaden Gottes an die Creatur ist.

Wenn wir daher auch früher gesagt haben, die eigentliche Sendung einer göttlichen Person in die Creatur habe streng genommen nicht die Thätigkeit, welche dieselbe dort üben solle, zum Ziele, weil die Thätigkeit bloß ein appropriatum, kein proprium sei, so kann doch diese Thätigkeit mit dem Ziele der eigentlichen Sendung in Verbindung gebracht werden. Die gesandte Person wird somit in doppelter Weise bei der Ausführung ihrer Sendung als allein thätig gedacht, einmal, insofern sie selbst ihre Verbindung mit der Creatur herstellt, und wiederum, insofern sie, in die Creatur eingekehrt, dort auch eine ihrer Verbindung entsprechende Thätigkeit entfaltet; aber die Appropriation dieser Thätigkeit hebt die Proprietät der Sendung nicht auf, solange man nur die in der That eigenthümliche Existenz der gesandten Person zur Basis dieser Appropriation macht und sie als Centrum des Sendungsprocesses betrachtet.

In der Darstellung der Heiligen Schrift und der Väter finden wir vielfach diese appropriirte Thätigkeit mit der wirklichen hypostatischen Gegenwart so innig verwoben, daß sie sich im Ausdrucke oft gar nicht voneinander unterscheiden lassen, so z. B. wenn der Heiland sagt, daß er uns den Heiligen Geist als Tröster senden werde. Analysirt man dann diese Ausdrücke mit behutsamer Sorgfalt in ihrer ganzen Bedeutung, so wird man alle Momente herausfinden und zu einem harmonischen Ganzen verbunden sehen.

Nimmt man nun in der eben angegebenen Weise auch die appropriirte Thätigkeit in den Begriff der Sendung mit auf, dann erscheint die gesandte Person nicht nur als von der sendenden gegeben, sondern als selbst kommend, und in uns kommend, nicht nur um dort zu sein und zu bleiben, sondern auch um dort zu wirken.

3. Die göttlichen Ausgänge nach außen können aber nicht abschließen mit dem Ziele, wohin sich die gesandte Person begibt; der Eintritt einer göttlichen Person in die Creatur kann nur zu dem Ende stattfinden, daß sie mit der Person, wozu sie gesandt wird, zu derjenigen, welche sie gesandt hat, zurückkehre oder vielmehr, daß sie die geschaffene Person, zu welcher sie gesandt wird, in die Einheit mit der sendenden, aus welcher sie selbst niemals heraustritt, hinaufführe und aufnehme.

Kraft der περιχώρησις, der circuminsessio, der Durchdringung der einzelnen Personen, kann nämlich eine von ihnen mit uns nicht in Verbindung treten, ohne daß damit die andern ebenfalls mit uns in Verbindung kommen. Das wird nun schon in etwa dadurch ausgedrückt, daß wir sagen, die sendende Person steige mit der gesandten in unsere Seele herab; aber alsdann stellt sich unsere Verbindung mit der sendenden Person doch noch nicht so eigentlich als eine Wirkung der gesandten Person dar. Die gesandte Person erscheint dann bloß als vorausgesandt, als Vorläuferin der sendenden, als zuerst in uns eintretend, ohne eigentlich durch eine besondere Function die Verbindung mit der sendenden zu bewerkstelligen und als Mittlerin zwischen den beiden, die sie verbinden soll, aufzutreten.

Letzteres ist aber gerade die Aufgabe, welche wir gewöhnlich den Gesandten zuschreiben, und welche die Schrift und die Väter namentlich auf die Sendung des Heiligen Geistes anwenden. Nach den Vätern entspricht der ausgehenden Bewegung der göttlichen Personen eine rückläufige, indem der Heilige Geist durch seinen Eintritt, sein Bleiben und Wirken in unserer Seele uns zur Vereinigung mit dem Sohn und durch den Sohn zum Vater hinaufführt. Durch die Sendung, die Mittheilung des Heiligen Geistes werden wir der göttlichen Natur theilhaft gemacht, gelangen dadurch zur Gemeinschaft des Sohnes Gottes, der in uns wiedergeboren wird, und treten hiermit in Beziehung zu seinem Vater, der dann auch unser Vater wird [1]. Wenn aber der Sohn gesandt wird durch die Wiedergeburt, dann wird in ihm auch der Heilige Geist gesandt, und so erscheinen dann beide als solche, die uns zum Vater, der als der bloß sendende, nicht gesandte, wie das erste Princip, so auch das letzte Ziel ist, hinführen und uns mit ihm als seine Kinder vereinigen. Die volle Einkehr in den Schoß des Vaters, die volle Vereinigung mit dem Vater, in der wir denselben mit dem von Natur in seinem Schoße wohnenden Sohne von Angesicht zu Angesicht schauen und genießen, findet erst dann statt, wenn der Sohn Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit in uns wiedergeboren sein wird — in der Ewigkeit. In der Ewigkeit liegt darum auch das letzte Ziel wie aller Bewegung, so insbesondere der zeitlichen Sendungen und Ausgänge der göttlichen Personen. Dort wohnen sie in uns nicht mehr, um uns zur Einheit mit dem, der sie gesandt hat, zu führen, sondern in Gemeinschaft mit dem Vater als Gegenstand des seligsten Genusses, den göttlichen Frieden ihrer Einheit uns mittheilend.

---

[1] Cf. *Cyrill. Alex.*, De Trin. l. 4, p. 530; l. 7, p. 644.

Wie also im innern trinitarischen Leben die Entfaltung desselben in den Productionen und den Ausgängen der Personen wesentlich auf die Einheit derselben in dem Besitze der einen göttlichen Natur hinausläuft, und die Dreifaltigkeit in der Dreieinigkeit abschließt: so läuft auch die äußere Entfaltung jener Processionen in den Sendungen darauf hinaus, daß die Creatur, in welche sie münden, in die Einheit der göttlichen Natur aufgenommen wird, um mit den göttlichen Personen in ähnlicher Weise eins zu werden, wie sie unter einander eins sind. Somit wird durch die Sendungen sowohl die Dreieinigkeit als die Dreifaltigkeit Gottes in der Creatur zur Geltung gebracht.

Noch manches andere ließe sich über die Sendungen der göttlichen Personen sagen; indes liegt das übrige nicht so sehr in unserem Bereiche und verweisen wir für dasselbe auf die Theologen, welche sich insbesondere damit befaßt haben[1].

Was wir zeigen wollten, ist durch das Gesagte hinlänglich dargethan, daß nämlich das Geheimniß der Dreifaltigkeit in seinen charakteristischen Momenten, in den ewigen Ausgängen, welche in den Sendungen nach außen fortgeführt werden, die innigste und lebendigste Beziehung zu den Geheimnissen der übernatürlichen Gnade besitzt, daß es die lebendige Wurzel ist, welche die Gnadenordnung aus sich hervorgehen läßt und mit ihren Verzweigungen in dieselbe verflochten wird, daß es endlich durch die Gnadenordnung und in derselben die größte Bedeutung und das lebendigste Interesse gewinnt.

Anhang zum zweiten Hauptstück.

Ueber die Appropriationen des Heiligen Geistes.

S. 122 Note 1 haben wir versprochen, eine Darstellung der dem Heiligen Geiste appropriirten Thätigkeiten und Wirkungen nach dem hl. Thomas (Summa contra gentiles l. 4, c. 20 sqq.) zu geben. Wir bemerken nur, daß diese unten folgende Zusammenstellung keine absolute Vollständigkeit beansprucht, und daß viele der angezogenen Schriftstellen nicht bloß von einer appropriirten Wirksamkeit, sondern auch von hypostatischen Verhältnissen des Heiligen Geistes erklärt werden können und müssen. Der hl. Thomas hat eben nur formell die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Auge, und in dieser Voraussetzung muß er allerdings alles per appropriationem erklären.

---

[1] *S. Thom.* p. 1, q. 43. Unter den Commentatoren siehe besonders *Suarez* und *Ruiz* in h. l.

Caput 20.

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturae.

Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus, quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (l. 1, c. 86), quod bonitas Dei est ratio volendi, quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur, quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Metaphysicorum, et Dionysius (De div. nom. c. 4) dicit, quod „divinus amor non permisit ipsum sine germine esse". Habitum est autem ex praemissis, quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris, quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur* (Ps. 103, 30).

Ex hoc etiam, quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus, qui est a Deo in rebus, Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo exsistens intellegitur, secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim: *Spiritus Dei ferebatur super aquas;* vult enim Augustinus per aquas intellegi materiam primam, super quam Spiritus Domini *ferri* dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus, rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intellegitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde dicitur: *Spiritus Dei fecit me* (Iob 33, 4); et: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* (Ps. 142, 10). — Et, quia gubernare subditos proprius actus Domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium sanctum attribuitur; dicit enim Apostolus: *Dominus Spiritus autem est* (2 Cor. 3, 17); et in symbolo fidei dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

Item, vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim: *Spiritus est, qui vivificat* (Io. 6, 64); et: *Dabo vobis Spiritum, et vivetis* (Ezech. 37, 6); et in symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini spiritus consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum.

Caput 21.

De effectibus attributis Spiritui Sancto respectu rationalis creaturae, quantum ad ea, quae Deus nobis elargitur.

Considerandum est etiam, quantum ad effectus, quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc, quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Quum igitur

Spiritus Sanctus procedat per modum amoris, quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 16), ex hoc quod huic amori assimilamur, Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit: *Charitas Dei est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5).

Sciendum tamen est, quod ea, quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem: in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id, quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Quum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id, quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic caritas, quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest, ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum): necesse est, ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde quum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit: *Nescitis, quia templum Dei estis et spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor. 3, 16.)

Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, in quantum huiusmodi: necesse est, quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit: *Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, *et mansionem apud eum faciemus* (Io. 14, 23); et dicitur: *In hoc scimus, quoniam manet in nobis, de spiritu, quem dedit nobis* (1 Io. 3, 24).

Rursus manifestum est, quod Deus amat illos, quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo* (Prov. 8, 17); *non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur (1 Io. 4, 10). Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur, quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* (Io. 4, 16); et iterum: *In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (ib. v. 13).

Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet; quum enim amicitia coniungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse, quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: *Iam non dicam vos servos. . . . Vos autem dixi amicos . . .; quia omnia, quae audivi a Patre meo, nota feci vobis* (Io. 15, 15). Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria; unde Apostolus dicit: *Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum etc.* (1 Cor. 2, 9—10).

Et quia ex his, quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud: *Spiritus autem loquitur mysteria* (1 Cor. 14, 2); et: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis* (Matth. 10, 20); et de Prophetis dicitur quod, *Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines* (2 Petr. 1, 21); unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per Prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiae, quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit, quod etiam ea, quae habet, amico communicet; quia, quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est, quod ei subveniat, sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur, velle et facere bonum amico, secundum illud: *Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo?* (1 Io. 3, 17.) Hoc autem maxime in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum* (1 Cor. 12, 8); et postea multis enumeratis ait: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (ib. v. 11).

Manifestum est autem, quod, sicut ad hoc, quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur: ita ad hoc, quod homo ad divinae fruitionis beatitudinem, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem, quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem praedictam beatitudinem consequatur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est, et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eundem ad beatitudinem nobis via praeparatur. Quae tria Apostolus insinuat nobis, dicens: *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (2 Cor. 1, 21—22); et: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae* (Eph. 1, 13—14). Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes, pignus autem ad spem, qua ordinamur in coelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et quia ex benevolentia, quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater)* (Rom. 8, 15).

Per hoc autem, quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur, amicitia enim offensae contrariatur; unde dicitur: *Universa delicta operit caritas* (Prov. 10, 12). Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est, quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Io. 20, 22); et ideo blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur (Matth. 12, 31), quasi non habentibus illud, per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est, quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae* (Ps. 103, 30);

et: *Renovamini spiritu mentis vestrae* (Eph. 4, 23); et: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Ierusalem laverit de medio eius, in spiritu iudicii et spiritu ardoris* (Is. 4, 4).

Caput 22.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum.

His igitur consideratis, quae per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare, quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat: *Nostra conversatio in coelis est* (Phil. 3, 20).

Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est, ut per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu* (2 Cor. 3, 18).

Est autem et amicitiae proprium, quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est, ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me* (Ps. 4, 14); et: *Regnum Dei est iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto* (Rom. 14, 17); et dicitur: *Ecclesia . . . habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore Domini et consolatione Sancti Spiritus replebatur* (Act. 9, 31). Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *paracletum,* id est consolatorem, nominat: *Paracletus autem Spiritus Sanctus* etc. (Io. 14, 26).

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his, quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem, quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus, secundum illud: *Si diligitis me, mandata mea servate* (Io. 14, 15). Unde, quum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur, ut praecepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom. 8, 14).

Considerandum tamen est, quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum enim liber sit, qui sui causa est, illud libere agimus, quod ex nobis ipsis agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta quum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere vel pati, quod minus est contrarium voluntati, ut evadat, quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat, ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apo-

stolus dicit: *Non accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum* (Rom. 8, 15).

Quum autem voluntas ordinetur in id, quod est vere bonum: quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo, quod est vere bonum, avertitur, serviliter agit, in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis; sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit, quum sequitur passionem aut habitum corruptum, serviliter autem agit, si tali voluntate manente propter timorem legis in contrarium positae abstinet ab eo, quod vult. Quum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum; in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem, qua (homo), servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem, qua contra modum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor. 3, 17); et: *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege* (Gal. 5, 18). Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod propter passionem carnis a verbo bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom. 8, 13).

Drittes Hauptstück.

Das Mysterium Gottes in der ursprünglichen Schöpfung.

„Dieses (göttlichen) Gutes, welches alle Fassungskraft übersteigt, waren auch wir Menschen einst theilhaft; und so sehr war dieses alle Gedanken und Begriffe übersteigende Gut in unserer Natur, daß das Gut des Menschen ihm ganz gleich zu sein schien durch die feinste und vollkommenste Verähnlichung und Nachahmung desselben" (*Greg. Nyss.*, De beat. c. 3).

§ 32. Das Mysterium Gottes in der Creatur ist nicht die Creatur als solche, sondern die Mittheilung der göttlichen Natur an dieselbe.

1. Gott, wie er an sich ist, in der Dreifaltigkeit der Personen, wie er in unzugänglichem Lichte wohnt, ist das größte und erhabenste Mysterium des Christenthums.

Vieles ist aber von Gott sichtbar geworden in seinen Werken, und insofern es sichtbar geworden, ist es kein Mysterium mehr für uns, wenigstens nicht im engern, specifischen Sinne.

Wenn nun die Werke Gottes selbst das Unsichtbare desselben offenbaren und sichtbar machen, so sind sie um so viel weniger als Mysterien im eigentlichen Sinne zu betrachten, da sie uns zudem nicht einmal mittelbar, sondern unmittelbar vor die Augen treten. Wir wollen damit nicht sagen, daß wir alle Werke Gottes bis in ihre Tiefen ergründen und begreifen können; wir schauen ja nur die Oberfläche, nicht den Kern, nur die Erscheinungen, nicht ihre innersten Gründe, nur die hervortretenden Wirkungen, nicht die innersten Ursachen. Nur schlußweise dringen wir vermittelst der Vernunft zum Kerne, zu den Gründen und Ursachen vor. Aber wir können doch vordringen und in einer wenngleich unvollkommenen Weise die natürliche Welt wirklich aus uns selbst durch das uns innewohnende Licht der Vernunft erkennen.

Das eigentliche Mysterium in der geschaffenen Welt muß aber nach christlichen Begriffen etwas so Erhabenes sein, daß wir es auch nicht un-

vollkommen und schlußweise durch unser natürliches Licht erkennen können. Nicht so sehr deshalb ist es verborgen und geheimnißvoll, weil es tief liegt, wie das innerste Wesen und Mark der Dinge, als vielmehr deshalb, weil es unendlich hoch auch über das tiefinnerste Wesen der Geschöpfe hinausliegt, so zwar, daß die Vernunft selbst dann, wenn sie das Wesen derselben vollkommen erfaßt hätte, nichtsdestoweniger noch keinen Schritt gethan haben würde, um das von Gott in die Creatur gelegte Mysterium zu enthüllen.

Bei Gott ist das nicht so. Wenn wir sein Wesen erkennten, wie es an sich ist, so würden wir eben dadurch auch schon das Mysterium der Dreifaltigkeit erkennen; denn dieses liegt nicht objectiv und reell über das Wesen Gottes hinaus; es übersteigt dasselbe bloß insofern, als es in der geschaffenen Natur nicht zur Erscheinung kommt. Bei der Creatur hingegen ist das Natürliche vom Uebernatürlichen reell verschieden und auch nicht nothwendig mit ihm verbunden; das Uebernatürliche tritt hier als eine neue, höhere Realität zur Natur hinzu, als eine Realität, die weder in ihr eingeschlossen, noch aus ihr entwickelt, noch überhaupt durch sie postulirt wird. Während also Gott nur für unser Auge zwei Reiche darstellt, ein sichtbares und ein geheimnißvolles, finden wir dagegen in der Creatur zwei wirklich verschiedene Reiche, gleichsam zwei Welten, die übereinander aufgebaut sind, eine sichtbare und eine unsichtbare, eine natürliche und eine übernatürliche, von denen zwar auch die erste für die bloße natürliche Vernunft in ihren Tiefen unerschöpflich, die zweite aber geradezu in jeder Beziehung unerreichbar, unerforschlich und darum im absoluten Sinne geheimnißvoll ist.

Da alles, was außer Gott Dasein hat, nur ein Werk Gottes sein kann, so muß es, falls es außer Gott in der Creatur ein wahres Mysterium geben soll, eben zweierlei Werke Gottes geben, sichtbare (für das sinnliche oder das geistige Auge) und unsichtbare (ebenfalls für beide Augen), natürliche und übernatürliche. Die erstern meint man, wenn von der Erkenntniß Gottes aus seinen Werken die Rede ist, weil nur sie uns eine Erkenntniß Gottes vermitteln können. Die letztern hingegen lehren uns nicht so sehr Gott kennen, da sie uns ja nicht einmal durch sich selbst bekannt sind; sie werden uns vielmehr von Gott bekannt gemacht durch seine übernatürliche Offenbarung, obgleich sie, einmal geoffenbart, uns wiederum auf eine weit höhere Weise die Herrlichkeit, Macht und Güte Gottes verkünden, als dies die Werke der erstern Art zu thun pflegen.

Nichts kann daher der Erhabenheit des hohen Mysteriums, welches wir Christen durch den Glauben in den Geschöpfen erkennen, mehr widersprechen, als wenn man nur eine Art von Werken Gottes anerkennen will und sich die Thätigkeit Gottes bloß so denkt, daß sie außergöttliche Wesen hervorbringe, für ihre naturgemäße Entwicklung Sorge trage und für allenfallsige Störungen dieser Entwicklung außerordentliche Heilmittel herbeischaffe. Und doch ist es nicht lange her, daß eben diese Anschauung in manchen Systemen vertreten war.

Manche meinten, das große Mysterium des Menschen, welches durch das Christenthum offenbart wurde, liege gerade darin, daß der Mensch im Christenthum wahrhaft als Geschöpf Gottes und damit in transcendentaler Beziehung zu Gott erscheine, d. h. in einer Beziehung, die über die Natur des Menschen an sich betrachtet hinausliege und durch die Vernunft nicht erkannt werden könne.

Andere und zum Theil auch dieselben waren der Ansicht, der Zustand, in dem Gott den Menschen erschaffen, sei etwas ganz Selbstverständliches, denn die Natur des Menschen erfordere es, daß er so geschaffen werde; ja jener Zustand sei so selbstverständlich und nothwendig, daß man den Menschen, wie er jetzt geboren wird, entblößt von den Gaben des Urstandes, gar nicht verstehen könne, ohne den Verlust jener Gaben einer allgemeinen Sündenschuld, durch welche er herbeigerufen worden sei, zuzuschreiben. Demnach sei gerade der gegenwärtige Zustand des gefallenen Menschen ein Mysterium, das nur in dem Mysterium der Erbsünde seine Erklärung finde. „Ohne dieses Geheimniß," sagt Pascal, „das unbegreiflichste von allen, sind wir für uns selbst unbegreiflich. Der Knoten unserer Lage nimmt seine Verschlingungen und Verwicklungen in diesem Abgrunde, so zwar, daß der Mensch unbegreiflicher ist ohne dieses Mysterium, als dieses Mysterium für den Menschen unbegreiflich ist." [1]

Allein bei Lichte besehen bleibt in dieser Annahme gar kein Mysterium mehr übrig; der Urstand ist keines, weil er sich so ganz und gar von selbst versteht; der jetzige Zustand, in dem wir geboren werden, ist keines, weil er durch die Erfahrung erkannt wird und als Erklärungsgrund nothwendig die Erbsünde postulirt; die Erbsünde selbst ist aber auch keines, weil sie eben als einzig möglicher Erklärungsgrund einer offenbaren Wirklichkeit postulirt, also durch die bloße Vernunft erkannt wird. Mysterium könnte man sie allenfalls nur nennen wegen der Unbegreiflichkeit ihres

---

[1] Pensées part. II, art. 5, n. 4.

Wesens, die in jener Theorie wirklich so groß ist, daß sie nicht sowohl aus der Schwäche unserer Vernunft als aus der Ungereimtheit der Sache entsteht, wie sich später zeigen wird. Doch gesetzt, es sei eine wahre Unbegreiflichkeit bloß für unsere Vernunft: diese gibt uns kein Recht, die Erbsünde in anderer Weise Mysterium zu nennen als tausend andere natürliche Dinge, wie z. B. die Verbindung der Seele mit dem Körper. Bloß das Wie ist uns hier verborgen: das Daß und Was ist uns durch unsere Vernunft bekannt. Und zudem, wenn am Ende die Sünde als das einzige Mysterium übrig bleibt, ist dann nicht das Mysterium in der Welt durch den Menschen, durch die Creatur hineingekommen, ein Werk des Menschen? Wo bleibt dann das Mysterium Gottes in der Creatur? Man muß dasselbe auf eine übernatürliche Reaction Gottes gegen die Sünde beschränken; dann kommt es aber auch nur so nebenher, ganz zufällig in die Welt hinein, und wir werden sehen, daß selbst die Incarnation, wenn sie auf diese Rückwirkung beschränkt wird, kaum in ihrer Erhabenheit sich retten, geschweige denn in ihrer ganzen Größe darstellen läßt.

2. Ursprünglich, vor der Sünde, lag ein großes Mysterium Gottes, ein geheimnißvolles, für die Vernunft unerkennbares Werk Gottes in der Creatur und im Menschen insbesondere, und nur als Reaction gegen dieses Mysterium Gottes erscheint auch die Sünde als ein Mysterium mit einem Charakter und einer Tragweite der Bosheit, welche ebenso wie ihr Gegensatz für die natürliche Vernunft absolut unerkennbar ist.

Dieses Mysterium ist ein besonderes, übernatürliches Werk Gottes, also keineswegs jenes Verhältniß der Abhängigkeit, in dem der Mensch als Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Die Erschaffung ist die Ursache der außergöttlichen Wesen und Naturen, welche nur durch die Schöpfung ins Dasein treten können; und die Abhängigkeit von Gott als seinem Schöpfer und die daraus entspringenden Beziehungen sind für jedes außergöttliche Wesen so wesentlich und natürlich wie sein eigenes Sein. Deshalb sind sie auch nicht bloß durch übernatürliche Offenbarung erkennbar; die bloße Vernunft kann und muß sie erkennen, wenn sie dieselben auch nicht durch und durch versteht. Wie kann man also noch sagen, daß das Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer als solchem ein übernatürliches, specifisch christliches Mysterium sei? Freilich hält es für die sich selbst überlassene Vernunft schwer, den Begriff der Schöpfung aus nichts klar und deutlich auszubilden, und selbst die größten Philosophen des Heidenthums sind darin nicht glücklich gewesen. Aber auch sie hatten einen

dunkeln Begriff von derselben, indem sie alles außergöttliche Sein von Gott abhängen ließen, und jedenfalls fällt sie in den Bereich der natürlichen Wahrheiten. Sie ist also auch nicht im eigentlichen Sinne für die Vernunft eine transcendente, unerreichbare Wahrheit.

Was für die Vernunft unerreichbar, was wahrhaft übernatürlich ist, das sind jene höhern Beziehungen der Abhängigkeit und der Verbindung mit Gott, welche durch eine von der Schöpfung ganz und gar verschiedene Wirksamkeit Gottes auf die Creatur hervorgerufen werden. Wir sagen: durch eine von der Schöpfung *ganz und gar* verschiedene Wirksamkeit Gottes, um sie auch von derjenigen Wirksamkeit zu unterscheiden, welche zwar nicht in sich selbst Schöpfung, d. h. Hervorbringung einer Substanz aus nichts ist, aber doch nothwendig im Gefolge derselben steht und zur Fortführung und Vollendung der durch die Schöpfung begründeten Ordnung der Dinge nothwendig ist. Denn als Schöpfer muß Gott seinen Creaturen nicht allein das bloße nackte Sein geben, er muß sie auch so ausstatten, unterstützen und leiten, daß sie ihre natürliche Bestimmung und Vollendung erreichen können. Diese Thätigkeit Gottes und die unerläßlichen Wirkungen derselben sind in Voraussetzung der Schöpfung selbstverständlich und darum ebensowenig oder noch weniger übernatürlich und übervernünftig als die Schöpfung selbst; sie sind mit der Idee der Creatur, der Engel, der Menschen von selbst gegeben.

Die höhere Thätigkeit aber, von der wir sprachen, ist weder die Schöpfung selbst, noch steht sie im nothwendigen Gefolge derselben; es ist die Thätigkeit einer ganz besondern, übernatürlichen, wunderbaren Huld und Liebe, wodurch Gott seiner Creatur unendlich mehr gibt, als sie in ihrer Natur besitzt oder kraft derselben zu ihrer Integrität beanspruchen kann; wodurch er den in der Schöpfung gelegten Grund nicht bloß entwickelt, sondern ihn einfach zur Unterlage und Basis einer höhern Schöpfung, einer höhern Ordnung macht; wodurch er mit einem Worte *die Creatur über ihre eigene Natur erhebt und sie der seinigen theilhaft macht.*

Das Mysterium Gottes in der Creatur ist nicht die Creatur selbst als solche, selbst wenn dieselbe ihre natürlichen Beziehungen zu Gott ganz ausgebildet und ausgeprägt an der Stirn trägt; es ist dies, wie gesagt, kein Mysterium für die gesunde, natürliche Vernunft; es ist nur verborgen für die verkehrte, in das Sinnliche versenkte Vernunft, die, weil sie ihr eigenes Licht in sich erstickt, keinen Maßstab für die Bestimmung des Vernünftigen und Uebervernünftigen abgeben kann. Das Mysterium Gottes in der Creatur

ist ein übernatürliches Lichtmeer, das aus dem Schoße Gottes sich über die Creatur ergießt, um sie der göttlichen Natur und Herrlichkeit theilhaft zu machen, und das deshalb ebenso verborgen und geheimnißvoll für uns ist wie die Natur Gottes an sich. Es ist eine gewisse Ausbreitung der innern göttlichen Productionen über die Creatur, indem Gott derselben das Bild seines Sohnes zur Theilnahme an seiner eigenen Natur eindrückt und damit seinen eigenen Sohn in ihr wiedergebiert, indem er wiederum seinen eigenen Geist ihr einhaucht und sie dadurch in der innigsten übernatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit sich verbindet: eine Wiedergeburt und Gemeinschaft, die wegen ihrer unermeßlichen Erhabenheit für die Creatur in ähnlicher Weise geheimnißvoll und verborgen ist wie die Zeugung des ewigen Sohnes und die Hauchung des Heiligen Geistes. Das Mysterium Gottes in der Creatur ist eben der Ausfluß des im Schoße und im Herzen Gottes Verborgenen in die Creatur, und eine Erhebung der Creatur aus ihrer Niedrigkeit und Entfernung von Gott in den Schoß und in das Herz Gottes: in den Schoß Gottes, damit sie aus ihm neugeboren, von seinem Lichte verklärt, in sein Bild umgestaltet werde; in das Herz Gottes, damit sie von dessen eigenem Geiste belebt, von seiner Wärme durchglüht und mit ihm zu einem Geiste verschmolzen werde. Es ist so sehr von der Schöpfung selbst und von allem, was zu ihr gehört, verschieden, daß es gleichsam das Widerspiel derselben bildet; denn da es das Geschöpf aus der Stellung, die ihm sein Ursprung aus dem Nichts angewiesen, herausreißt, um dasselbe zu vergöttlichen, d. h. um es der göttlichen Natur mit ihrer Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit theilhaft zu machen, so muß man es der Schöpfung auf ähnliche Weise gegenüberstellen, wie man die Zeugung und die Hauchung im Innern Gottes derselben gegenüberstellt.

3. Der Unterschied aber, der zwischen dem eingebornen Sohne Gottes und der vergöttlichten Creatur besteht, kann den geheimnißvollen, übernatürlichen Charakter dieser Vergöttlichung nur bekräftigen. Das ewige Wort besitzt die göttliche Natur wesentlich und nothwendig; sie ist untrennbar von seinem persönlichen Charakter als Wort Gottes; denn es könnte nicht Wort Gottes sein, wenn nicht der Vater sein eigenes Wesen in ihm ausspräche und seine Natur in ihm niederlegte. Wenn es daher in Gott ein Wort gibt, so muß dasselbe nothwendig göttlicher Natur und Gott sein. Die Geschöpfe hingegen sind eben deshalb, weil sie Geschöpfe sind, der göttlichen Natur nicht theilhaft, und Gott werden können sie niemals. Als Geschöpfe sind sie anderer Natur als ihr Schöpfer, und wenn ihre Natur

auch der göttlichen in etwa ähnlich ist, so ist diese Aehnlichkeit doch keine specifische, keine solche, kraft deren auch sie göttlich genannt werden könnten. Die Theilnahme an der göttlichen Natur kann daher für sie weder wesentlich noch nothwendig sein; sie übersteigt unendlich den Umfang ihres Wesens und die Würde ihrer Persönlichkeit und kann ihnen nur durch eine unerwartete Zuneigung der göttlichen Liebe, einen unbegreiflichen Ausfluß der göttlichen Allmacht aus reiner und überfließender Gnade geschenkt werden.

Daraus folgt aber, daß die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe, obgleich sie nicht so vollkommen, noch auch so erhaben ist wie die Zeugung des Wortes, nichtsdestoweniger für uns ebenso unerforschlich und geheimnißvoll ist wie diese. Denn wenn auch in der Zeugung des Wortes die göttliche Natur substantiell in ihrer Totalität mitgetheilt wird, so erscheint es doch ebenso wunderbar, wenn Gott nach außen auch nur eine Theilnahme seiner Natur an die Geschöpfe übermittelt. Wenn dort die Wirkung eine unendlich größere, so ist sie doch für Gott ganz natürlich und selbst für uns in der Voraussetzung einer innern Production in Gott selbstverständlich, weil Gott nach innen nur sein eigenes Wesen und zwar ganz mittheilen kann; und wenn hier die Wirkung unendlich geringer, so erscheint doch der Abstand der Creatur von Gott so unendlich groß, daß es uns unbegreiflich vorkommen muß, wie Gott überhaupt auch nur eine Theilnahme seiner Natur den Geschöpfen übermitteln könne. Zudem ist die Mittheilung der göttlichen Natur an den Sohn objectiv wirklich nothwendig, und nur die Schwäche unseres natürlichen Lichtes ist, wie früher gezeigt worden, die Ursache, weshalb wir diese Nothwendigkeit und die Wirkung derselben aus uns nicht erkennen. Die Mittheilung an die Geschöpfe hingegen ist nichts weniger als nothwendig, selbst nicht unter Voraussetzung der Schöpfung; es hat weder Gott das Bedürfniß, noch haben die Geschöpfe irgend ein, wenn auch noch so schwaches Recht darauf, daß dieselbe ausgeführt werde. Der Rathschluß, durch den sie vollzogen wird, ist ein absolut freier Act des göttlichen Willens und deshalb für die Geschöpfe ein absolutes Mysterium, das ihnen nur durch eine ebenso freie Offenbarung von seiten Gottes kund werden kann.

Da also die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe für diese absolut übernatürlich ist, so vereinigen sich in ihr dieselben beiden Charaktere eines wahren Mysteriums, welche wir bei der Trinität erkannt haben. Wegen seiner Uebernatürlichkeit ist dieser Gegenstand zunächst so erhaben, daß wir aus uns selbst ihn nicht ahnen, uns keinen bestimmten

Begriff von ihm machen, geschweige denn die Möglichkeit desselben positiv beweisen und begreifen können. Wir begreifen dieselbe nur insoweit, als wir wissen, daß Gott eben „mächtig genug ist, unendlich mehr zu thun, als wir erbitten oder verstehen können" [1]. Sodann können wir nach Anleitung der Offenbarung durch Gleichnisse und Sinnbilder aus der natürlichen Welt uns eine analoge Vorstellung von jener Mittheilung der göttlichen Natur bilden, eine Vorstellung, die zwar hinreichend bestimmt und wahr werden kann, die aber doch immer mehr ein Schattenriß bleibt, als daß sie ein klares, lebendiges Bild des Gegenstandes wäre.

Noch viel weniger können wir die Wirklichkeit dieses Gegenstandes durch unsere Vernunft erkennen. A priori ist das schon deshalb unzulässig, weil sie nicht nothwendig ist; aber auch nicht einmal a posteriori durch eigene natürliche Erfahrung oder Schlüsse aus derselben ist es möglich; denn eine wesentlich übernatürliche Thatsache kann auch nur der Gegenstand einer übernatürlichen Erfahrung sein, und die Theilnahme an der göttlichen Natur können wir selbst dann, wenn wir sie wirklich besitzen, durch unser natürliches Licht ebensowenig erkennen, als wir durch unsere Sinne und unser sinnliches Erkenntnißvermögen die Geistigkeit unserer Seele mittelbar oder unmittelbar wahrzunehmen vermögen.

Wer die Theilnahme an der göttlichen Natur im Menschen samt den in ihr eingeschlossenen Vollkommenheiten als etwas Selbstverständliches oder als einen Gegenstand der natürlichen Erfahrung betrachtet, zeigt eben dadurch, daß er nichts von ihr versteht, daß er nicht den leisesten Begriff von ihr hat. Er verwechselt das Höhere mit dem Niedern, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen, und zieht dadurch das erstere von seiner himmlischen Höhe in die Niedrigkeit des letztern herab; oder aber er schraubt die Natur zu einer solchen Höhe hinauf, daß das Uebernatürliche, Göttliche für sie natürlich erscheint, und verwechselt sie dadurch mit Gott. Wenn man einen richtigen Begriff von der Niedrigkeit der geschaffenen Natur und der unendlichen Erhabenheit der göttlichen hat, ist diese Verwechslung unmöglich; dann wird man auch die Mittheilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe für ein unendlich erhabenes Wunder der göttlichen Allmacht und Liebe halten und als solches zu schätzen wissen. Je mehr sich die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Gutes bei den Geschöpfen von selbst versteht, desto weniger erregt und verdient es unsere Verwunderung und Bewunderung; nur das Unerwartete, Außerordentliche, unsere Begriffe und Er-

[1] Eph. 3, 20.

wartungen Uebersteigende bewundern wir. Und wie die Theologen lehren, daß derjenige den richtigsten und würdigsten Begriff von Gott habe, der einsehe, wie sehr alle seine Begriffe und Vorstellungen hinter der Größe dieses Gegenstandes unendlich weit zurückbleiben: so hat auch allein derjenige einen richtigen und würdigen Begriff von der übernatürlichen Gnade Gottes, der zur Einsicht gekommen ist, daß in den Geschöpfen kein Grund für die Möglichkeit, kein Recht auf die Verwirklichung dieses großen Gutes liegt, daß selbst die Macht und Liebe Gottes, die er uns als unser Schöpfer offenbart, uns noch nicht auf jene höhere Macht und Liebe schließen läßt, durch welche die Mittheilung seiner Natur in uns möglich gemacht und verwirklicht wird, daß folglich diese Mittheilung als ein wahres Wunder einer für die Vernunft verborgenen, übergroßen Macht und Liebe Gottes, das nur in der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes seinesgleichen hat, betrachtet werden muß [1].

§ 33. Der Inhalt des Mysteriums selbst in der Sprache der Kirche und der Offenbarung verborgen.

1. Wenn aber nun dieses Mysterium Gottes im ersten Menschen so groß war, woher kommt es dann, daß man dasselbe oft nicht so hoch angeschlagen hat? Nicht daher, daß wir die Verwirklichung dieses großen Werkes nicht ganz sicher aus der Offenbarung und der Kirchenlehre wüßten. Ebenso gut, wie wir wissen, daß wir durch Gnade Christi wahre Adoptivkinder Gottes durch Theilnahme an seiner Natur werden, wissen wir auch, daß Christus uns nur das zurückgegeben, was wir in Adam verloren hatten, daß also auch Adam ein wahres Adoptivkind Gottes und durch die Theilnahme an der göttlichen Natur in seiner Seele verklärt, vergöttlicht gewesen ist.

Der erwähnte Mangel scheint vielmehr daher gekommen zu sein, daß man die in der Kirchenlehre bezüglich Adams gebrauchten Ausdrücke nicht gehörig verstand und in der Heiligen Schrift den Aufschluß über dieses Mysterium nicht dort suchte, wo er zu finden ist.

In der Kirchenlehre sowie in der Sprache der Theologen wird gewöhnlich die höchste Gabe, die Adam zu theil geworden, mit den Namen iustitia et sanctitas, Gerechtigkeit und Heiligkeit, bezeichnet. Wenn man

---

[1] In betreff der ausführlichern Entwicklung und der Belege für die hier zu Grunde gelegte Idee der heiligmachenden Gnade muß ich auf meine frühere Schrift „Natur und Gnade“ und meine Ausgabe von Casinis Quid est homo verweisen.

diese Namen oberflächlich und ganz für sich allein auffaßt und ihnen die Begriffe unterlegt, die im gewöhnlichen Leben mit ihnen verbunden sind, so liegt es sehr nahe, unter der Gerechtigkeit bloß die rechte Ordnung und Gesinnung des Menschen als solchen, und unter der Heiligkeit insbesondere die gottgeweihte Gesinnung und Stimmung zu verstehen, in welcher der Mensch sich befinden muß, um als ein wahrhaft gutes Geschöpf, ein guter Mensch zu erscheinen. Und in der That, wenn uns die Offenbarung keine besondern Aufschlüsse über den ersten Menschen gegeben hätte, wenn ferner diese Ausdrücke vom theologischen Standpunkte aus keinen höhern Sinn gewännen, bliebe uns kein anderes Verständniß derselben übrig.

Das letztere ist aber eben der Fall. Wir wissen aus der Offenbarung, daß Adam nicht bloß Geschöpf, sondern ein Adoptivkind Gottes gewesen. Wir wissen also auch, daß die Ausdrücke Gerechtigkeit und Heiligkeit, auf Adam als Kind Gottes angewandt, einen neuen, höhern Sinn erhalten müssen, als sie aus sich und in der gewöhnlichen Sprache der Menschen haben. Die Gerechtigkeit, welche dem Kinde Gottes als solchem zukommt, welche es in die seiner hohen Würde und Stellung gebührende rechte Ordnung und Gesinnung setzt, muß eine ganz andere, eine höhere sein als die, wodurch der Mensch als solcher seine rechte Stellung einnimmt. Und gar die Heiligkeit, wodurch das Kind Gottes ein wahrer Tempel des Heiligen Geistes wird, könnte sie dasselbe sein mit der gottgeweihten Gesinnung und Stimmung des Knechtes Gottes?

In diesem höhern Sinne müssen die Ausdrücke verstanden werden, wenn sie die höchste Gabe, die dem Urmenschen von Gott zu theil geworden ist, bezeichnen sollen. Hier bezeichnen sie nicht menschliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern die vom Heiligen Geiste, dem Geiste der Kindschaft, im Herzen Adams ausgegossene Gerechtigkeit und Heiligkeit, durch welche Adam zur kindlichen Liebe Gottes erhoben und der Gerechtigkeit und Heiligkeit des Heiligen Geistes theilhaftig wurde — eine göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie der göttlichen Würde eines Kindes Gottes entspricht.

Der göttliche Charakter dieser Gaben ist aber vorzüglich schon in dem Ausdrucke „Heiligkeit" ausgesprochen. Die Heiligkeit nämlich bezeichnet an sich gerade die eigenthümliche Hoheit, Reinheit und Gediegenheit, kurz, den einzigen Adel der göttlichen Güte, und nur nach dieser göttlichen Güte und in Beziehung auf sie wird das Geschöpf heilig genannt. Heilig ist das Geschöpf daher schon dann, wenn es irgendwie seine rechte Stellung zu ihr einnimmt, sie achtet und ehrt, sich ihr und ihrer Verherrlichung

weiht. Aber im vollen Sinne wird es erst dann heilig, wenn es jene göttliche Güte in sich aufnimmt, ihrer selbst in ihrer Erhabenheit theilhaft wird, wenn die Gottheit es mit ihrer eigenen Heiligkeit durchleuchtet, verklärt und ihm dadurch sowohl ihre eigene heilige Würde, wie ihre eigene heilige Gesinnung und Stimmung mittheilt. Die Heiligkeit der Creatur ist in der Kirchensprache nichts anderes als die Theilnahme an dem Adel der göttlichen Natur, wodurch die Creatur in ihrer Würde über sich selbst erhoben, in ihrer Beschaffenheit verklärt, in ihrer Gesinnung mit der reinsten und zärtlichsten Liebe an Gott gefesselt, in allen diesen Beziehungen geadelt, vergöttlicht wird. In diesem vollen Sinne genommen, drückt die Heiligkeit bei dem Geschöpfe schon ohne weitern Zusatz die Erhabenheit und Göttlichkeit der demselben zu theil werdenden Güte und Gerechtigkeit aus, wie denn auch namentlich bei den griechischen Vätern die Heiligkeit stehend den Ausfluß und die Mittheilung des Heiligen Geistes an die Creatur bezeichnet.

Der Ausdruck „Gerechtigkeit" ist für eine solche höhere Bedeutung von Haus aus nicht so sehr geeignet; er gewinnt sie nur durch bestimmende Zusätze. Aber er wird schon genug bestimmt und gehoben, wenn man ihn nur mit dem der Heiligkeit in Verbindung bringt, indem man sagt: Adam habe die Gerechtigkeit und Heiligkeit, oder vielmehr die Gerechtigkeit der Heiligkeit, die iustitia sanctitatis, die der Heiligkeit entsprechende und mit ihr in Verbindung stehende Gerechtigkeit gehabt. Nur so ist die Gerechtigkeit Adams das admirabile donum, das wunderbare, bewunderungswürdige Geschenk Gottes, als welches sie der römische Katechismus bezeichnet [1].

Es ist also kein Zweifel, daß die Ausdrücke „Heiligkeit" und „Gerechtigkeit" in der Kirchensprache bei Adam eine durchaus übernatürliche Gabe bezeichnen können und sollen. Auch ist es klar, daß die Heiligkeit, wenigstens in ihrem vollen Sinne genommen, sich nicht auf die übernatürliche Ausstattung und Richtung des Willens beschränkt, sondern vielmehr die übernatürliche Weihe und den göttlichen Adel der ganzen Seele mit allen ihren geistigen Kräften ausspricht. Aber darum könnte es doch noch immer auffallen, daß in der Sprache der Kirche und der Theologen gerade diese Ausdrücke stehend zur Bezeichnung des Mysteriums im ersten Menschen gebraucht werden. Selbst wenn von der Gnade Adams die Rede ist, wird dieselbe als eine heilig oder gerecht machende näher

---

[1] Cat. Rom. p. I, cap. 2, q. 19.

charakterisirt. Freilich wird diese Gnade auch oft genug als die der Adoptivkindschaft, der Vergöttlichung, der Bestimmung zur unmittelbaren Anschauung Gottes beschrieben; aber in die technische Bezeichnung werden diese Bestimmungen in der Regel nicht aufgenommen. Da nun gerade hierdurch manche Mißverständnisse in Bezug auf die Erhabenheit und den Umfang des Mysteriums hervorgerufen werden, müssen wir die Erscheinung von unserem Standpunkte erklären.

2. Nach der scotistischen Theorie, welche die heiligmachende Gnade mit der caritas, der übernatürlichen Richtung des Willens auf Gott, identificirt, wäre die Erklärung sehr einfach. Das ganze Mysterium besteht hier in der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des Willens und wird somit adäquat durch diese Ausdrücke bezeichnet. Allein jene Auffassung der Scotisten ist eben auch die dürftigste, die man innerhalb der Grenzen des Dogmas überhaupt nur haben kann. Sie entspricht nicht dem großartigen Reichthume der Gnade, der oben von uns in Kürze geschildert wurde und der nach der Lehre der Väter in der Heiligen Schrift bezeugt ist; kaum daß sie selbst an dem Gliede, welches sie aus dem Organismus der übernatürlichen Ordnung herausgerissen, den übernatürlichen Charakter desselben noch wissenschaftlich rechtfertigen kann. Die Heiligkeit oder der übernatürliche Adel der Liebe ist nur denkbar bei einer Heiligkeit oder einem übernatürlichen Adel, welcher der ganzen geistigen Natur des Menschen verliehen wird, um sie zu verklären. Nicht mit der scotistischen Theorie, sondern gegen sie müssen wir also die beregte Schwierigkeit lösen, um so mehr, da letztere eben von den Scotisten zu ihren Gunsten angerufen wird. Wir werden sie lösen, wenn wir nur Gründe anführen, welche die Anwendung der besagten Ausdrucksweise auch unter Voraussetzung unserer Anschauung hinlänglich rechtfertigen.

Die Kirche und die Theologen betrachten zunächst den ursprünglichen Zustand Adams in der Regel im formellen Gegensatze zu dem Zustande der Sünde, der auf ihn folgte und ihn zerstörte. Der gerade Gegensatz zur Sünde ist aber die Gerechtigkeit und Heiligkeit; denn die Sünde ist Verkehrung der Gerechtigkeit, und Aufhebung, Schändung der Heiligkeit. Folglich mußte die Kirche und mußten die Theologen auch den Urstand vorzüglich gerade als einen Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit betrachten und bezeichnen. Sie mußten dies um so mehr, weil auch im Zustande des gefallenen Menschen sein Elend, seine Armseligkeit erst an zweiter Stelle neben der Sünde in Betracht kommt, und die Erhabenheit und Glückseligkeit des ursprünglichen Gnadenstandes in ihrer Fortdauer

gerade von der Erhaltung der innewohnenden Gerechtigkeit und Heiligkeit abhing.

Ein anderer Grund dieser Darstellungsweise liegt in der Sache selbst. Die andern Ausdrücke, die man hier gebrauchen könnte, wie Verklärung, Vergöttlichung u. s. w., bezeichnen, in ihrem vollen Sinne genommen, mehr denjenigen Zustand, zu dem der erste Mensch durch die Gnade Gottes als zu seinem Ziele bestimmt war. Sie rufen in unserem Geiste sogleich die Idee einer wunderbaren Herrlichkeit und Seligkeit hervor und deuten die vollendete Theilnahme an der göttlichen Natur, der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit an, welche der erste Mensch erst am Ende seiner Laufbahn erreichen sollte. Die göttliche Verklärung und Herrlichkeit, welche Adam als Adoptivkind Gottes von Anfang an besaß, war nur der verhüllte Keim, dessen reiche Kraft erst im Jenseits sich zu entfalten bestimmt war. Sie war nicht so sehr um ihrer selbst willen da, als vielmehr deshalb, um Adam auf den Weg zur Erreichung des Vollbesitzes der göttlichen Natur zu bringen, um ihn zu diesem Ziele in das rechte Verhältniß zu setzen. In diesem Verhältniß zum himmlischen Ziele liegt die höchste Bedeutung der Adam bereits im Paradiese zu theil gewordenen übernatürlichen Verklärung. Diese höchste Bedeutung derselben wird daher auch durch denjenigen Ausdruck bezeichnet, der sie als die rechte Stimmung und Tendenz nach der himmlischen Verklärung und der vollen Vereinigung mit Gott hervorhebt, durch den Ausdruck iustitia. Nicht minder aber, obgleich von einer andern Seite, kommt hier der Ausdruck „Heiligkeit" in Betracht. Er deutet uns an, daß Adam schon ein Tempel der Gottheit war, aber vor der Hand noch ein bloß geweihter Tempel, in den erst später auch die Herrlichkeit Gottes einziehen sollte; denn durch die Weihe und Heiligung wird der Tempel auf den feierlichen Einzug Gottes vorbereitet.

Ein dritter, mit diesem zweiten verwandter Grund ist folgender. In der Regel benennen wir die Dinge mehr nach ihren Thätigkeiten oder in ihrer Beziehung auf dieselben, als nach ihrem innersten Wesen, weil wir ja auch das Wesen hauptsächlich nur aus den Thätigkeiten erkennen. Was ist also natürlicher, als auch die vergöttlichende Gnade des ersten Menschen von der Seite zu bezeichnen, wo sie sich als das Princip einer eigenthümlichen Wirksamkeit, der heiligen und rechten, auf das übernatürliche Ziel gerichteten Acte erweist? Bezeichnen wir doch auch sonst die Gnade der Kindschaft, um ihre wichtigste Bedeutung anzuzeigen, als die heilig oder gerecht machende Gnade.

Einen vierten und letzten Grund anzugeben, werden wir später Gelegenheit finden.

3. Vielleicht ist aber auch gerade die Art und Weise, wie die Heilige Schrift selbst an der Stelle, wo sie die Schöpfung des ersten Menschen ex professo beschreibt, die Ausstattung desselben darstellt, nicht der letzte Grund, weshalb manche sich nicht zu einer würdigen Auffassung des geheimnißvollen Zustandes des ersten Menschen erschwingen konnten. Man schien zu glauben, in den ersten Kapiteln der Genesis seien ausdrücklich wenigstens die wichtigsten Vorzüge erwähnt, die Gott dem ersten Menschen verliehen; und man fand dann weiter, daß alle daselbst gebrauchten Ausdrücke sich einfach und gut von einer natürlichen Ausstattung des Menschen erklären ließen.

In der That finden wir keine Veranlassung, das letztere in Abrede zu stellen. Wenn Gott sagt[1]: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse", so ist dieses Wort in dem Contexte hinreichend dadurch erklärt, daß der Mensch durch die Geistigkeit seiner Seele Ebenbild und Gleichniß Gottes ist, und obgleich viele Väter unter dem Gleichnisse etwas Höheres verstehen wollen, als unter dem Ebenbilde, so liegt es doch sehr nahe, dasselbe als einen verstärkten Parallelausdruck des Ebenbildes zu nehmen. Ebenso, wenn im folgenden Kapitel[2] gesagt wird: „Gott der Herr bildete den Menschen aus dem Lehme der Erde und hauchte in sein Antlitz den Hauch des Lebens, und der Mensch wurde zum lebendigen Wesen": so ist auch damit unmittelbar nur ausgesprochen, daß Gott den Leib des Menschen auf eine höhere Weise belebte als den der Thiere, indem er demselben ein Lebensprincip einhauchte, das ihm selbst ähnlich war.

Wir behaupten geradezu mit dem hl. Augustinus, daß in der Genesis nur die Schöpfung der Natur des Menschen ausdrücklich erzählt wird, läugnen aber ebenso sehr, daß mit diesen Worten alle Gaben, die Gott dem Menschen verliehen, erschöpft seien. Dem Zusammenhange gemäß wollte Moses bloß zeigen, wie die sichtbaren Dinge ins Dasein getreten, und wie die Production des Menschen den Schlußstein in der Scala der Schöpfung bilden mußte. Von dem geheimnißvollen Segen, von der übernatürlichen Weihe, die Gott über den Menschen ausbreitete, schwieg er, weil das Mysterium zu groß war, um von dem Volke, für das er schrieb, verstanden zu werden. Das Volk war zu knechtisch gesinnt, als daß es

---

[1] 1 Mos. 1, 21. [2] Ebd. 2, 7.

sich zu der erhabenen Würde der Kinder Gottes hätte aufschwingen können. Und überhaupt wurde dieses Volk im Alten Bunde, bevor in Christus die Gnade und der Geist der Kindschaft Gottes wieder erschien, von Gott nicht als Kind, sondern als Knecht und als ein halsstarriger Knecht behandelt. Aus diesem Grunde wurde ja auch das Mysterium der Dreifaltigkeit, das mit dem gegenwärtigen so innig verschlungen ist, im Alten Bunde nicht distinct offenbart, und wurde das, was davon offenbart war, nur wenig verstanden.

Nichtsdestoweniger, wie der ganze Alte Bund ein Typus des Neuen war, so galten auch die natürlichen Dinge als Typus der übernatürlichen, und so ist auch in den Worten, womit Moses die Production des natürlichen Menschen erzählt, dem geistigen Sinne nach die übernatürliche Schöpfung desselben ausgesprochen. Wie Gott dadurch, daß er dem Leibe die geistige Seele als ein Bild seiner eigenen geistigen Natur einprägt, den Menschen zu seinem natürlichen Ebenbilde macht: so erhebt er ihn dadurch, daß er der Seele ein ihm selbst gleichartiges Bild, das Bild seines Sohnes, einprägt, zu seinem übernatürlichen Ebenbilde; und wie er dem Leibe die vernünftige Seele einhaucht, um dem Menschen sein natürliches Leben zu geben, so haucht er der Seele seinen eigenen Geist ein, um ihr sein göttliches Leben mitzutheilen.

Die Worte an sich verrathen diesen Sinn nicht, sonst wäre es eben kein geistiger Sinn, kein sensus spiritualis, wie er der Heiligen Schrift eigenthümlich ist. Die Typen wurden erst offenbar, als im Neuen Bunde die Antitypen erschienen, und obgleich in unserem Falle der versinnbildete übernatürliche Gegenstand schon in Adam vorhanden war, so konnte er doch erst in den Worten des Moses gefunden werden, nachdem die Idee dieses Gegenstandes im Neuen Bunde wieder lebendig und begreiflich geworden war. Von dieser Idee durchdrungen und gehoben, finden die christlichen Väter ohne weiteres das in jenen Worten verborgene Mysterium heraus; sie finden namentlich in der nachdrücklichen Betonung des Bildes **und** Gleichnisses eine höhere Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, als er durch seine Natur besitzt oder beanspruchen kann, und in dem Hauche, durch den Gott den Adam belebt, sehen sie den Heiligen Geist selbst, der sein eigenes Leben in denselben ausströmt[1]. Der

---

[1] Zuweilen scheinen die heiligen Väter die Worte: et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, schlechtweg im literalen Sinne auf die Einhauchung des Heiligen Geistes zu deuten und vergleichen sie mit jener Hauchung, wodurch der Heiland den Aposteln den Heiligen Geist mittheilte. (So der hl. Basilius [Contra Eunom. l. 5],

hl. Augustinus[1] aber findet die Erhebung des Menschen in die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, durch die er aus einem animalis homo ein spiritalis homo wurde und in das selige Leben einging, angedeutet in seiner Versetzung in das Paradies, dessen ausgezeichnete sinnliche Herrlichkeit eben ein Reflex der geistlichen Herrlichkeit und Lebensfrische war, welche der Heilige Geist über die Seele des ersten Menschen verbreitete.

§ 34. Zweites Mysterium im Urstande: die Integrität. Unterschied und Verhältniß desselben zum ersten Mysterium.

1. Deutlicher als das übergroße göttliche Mysterium der Heiligung und Vergöttlichung des ersten Menschen werden in der Genesis und überhaupt in den Schriften des Alten Bundes andere Gaben erwähnt, die Gott dem ersten Menschen verliehen hatte, und die nachher durch die Sünde verloren gingen. Die Heilige Schrift erzählt uns, wie die sinnliche Begierlichkeit erst nach der Sünde im Menschen wach geworden, und die Nothwendigkeit des Todes erst zur Strafe für die Sünde über den Menschen verhängt worden sei. Damit gibt sie zu erkennen, daß die Freiheit von der Begierlichkeit, vom Tode und von allen übrigen Unvollkommenheiten und Leiden, die damit in Verbindung stehen, vor der Sünde mit der heiligmachenden Gnade dem Menschen eigen gewesen.

Diese Freiheit nun, gehörte auch sie zu dem übernatürlichen Mysterium des Urstandes? Das ist eine Frage, die ebenfalls unsere ganze Aufmerksamkeit verdient.

Ohne Zweifel ist sie kein so großes Mysterium wie das der Heiligung und Vergöttlichung. Das beweist schon die Thatsache, daß Moses sie ausdrücklich erwähnen und dabei doch verstanden werden konnte. Wer die Regungen der Begierlichkeit fühlt, wer die Krankheiten und Beschwerden, die zuletzt den Tod herbeiführen, in sich wahrnimmt, kann sich auch im allgemeinen einen Begriff davon machen, was es heißt, von der Begierlichkeit

---

der hl. Cyrill von Alexandrien [Dial. IV, De Trin.] bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 534 f.) Wenn wir auch damit nicht einverstanden sind, so sehen wir darin doch einen Beweis, daß nach der Ansicht der heiligen Väter die Eingießung des Heiligen Geistes wenigstens in irgend welcher Weise in den Worten des Moses verborgen liegt.

[1] De Genesi contra Manich. l. 2, c. 8. Nondum tamen spiritualem hominem debemus intellegere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur.

und Sterblichkeit frei sein. Namentlich konnte Adam selbst, ohne specielle göttliche Offenbarung, durch bloße natürliche Wahrnehmung das Vorhandensein dieser Gabe in seiner Natur erkennen, während er seiner Würde als Kind Gottes, auch damals, als er sie besaß, nur durch den Glauben und das Licht der Gnade sich bewußt werden konnte. Andererseits ist diese Gabe auch bei weitem nicht so erhaben wie die Gnade der Kindschaft Gottes. Die Kindschaft Gottes ist übernatürlich selbst für die Engel, überhaupt für jeden geschaffenen Geist, und erhebt die Seele des Menschen nach ihrer höchsten geistigen Seite unendlich hoch über sich selbst zur Theilnahme an der göttlichen Natur. Die Freiheit hingegen, von der wir sprachen, erhebt den menschlichen Geist nicht über sich selbst; sie macht ihn bloß zum vollkommenen Herrn des Körpers und der niedern Seelenkräfte; sie bewirkt bloß die vollkommene Harmonie der niedern und höhern Kräfte, verhütet jede Störung der letztern durch die erstern und bewahrt die Natur vor jeder Verletzung und der endlichen Auflösung: mit einem Worte, sie bewirkt und erhält die vollkommene Einheit, Unversehrtheit und Integrität der Natur und wird deshalb auch schlechtweg Unversehrtheit oder Integrität der Natur genannt (bei den Vätern häufig incorruptio, ἀφθαρσία).

Es gibt keinen größern Irrthum, als wenn man diese Integrität mit der Heiligkeit des ersten Menschen verwechselt und glaubt, die Heiligkeit des Menschen sei eben nichts anderes als die gute und schöne Ordnung, welche die Integrität im Menschen herstellt. Die Heiligkeit ist etwas unendlich Erhabeneres als die Integrität; sie ist so groß und wunderbar, daß diese ihr gegenüber verschwindet.

Aber ist darum diese Integrität gar kein übernatürliches Mysterium? Sie wäre in der That kein solches, wenn sie bei der noch sündelosen menschlichen Natur selbstverständlich vorhanden wäre, wenn sie aus den Principien der Natur entspränge oder wenigstens zur nothwendigen Ausstattung der menschlichen Natur gehörte. Denn in diesem Falle hätte sie nicht mehr Verborgenes und Geheimnißvolles an sich als die Natur des Menschen selbst.

Manche meinen eben mit Rücksicht auf den Ausdruck „Integrität“, daß sich dieselbe beim ersten Menschen von selbst verstehe; denn Gott könne doch keine verstümmelte, unordentliche, verdorbene Natur schaffen. Gewiß kann Gott kein Wesen ohne die ihm wesentlichen Theile und ebensowenig ohne eine hinreichende Disposition zur Erreichung seines Zweckes erschaffen, also auch nicht ohne seine Integrität, soweit dieselbe in diesen beiden Stücken besteht. Wohl aber kann Gott ein Wesen unvollkommen erschaffen, ohne

ihm den höchsten Grad von Einheit und Harmonie zu geben, ohne ferner alle Hindernisse seiner Entwicklung hinwegzunehmen [1]. So kann Gott auch den Menschen nicht schaffen, ohne dem Geiste sein moralisches Leben möglich zu machen und ihm wenigstens eine politische (heute würde man sagen: constitutionelle) Herrschaft über die Sinnlichkeit zu sichern. Aber eine despotische, absolute Herrschaft, durch die er der Sinnlichkeit alle selbständigen Regungen und Begierden nehmen könnte, braucht Gott dem Geiste nicht zu geben, weil diese Selbständigkeit der Sinnlichkeit dem Geiste sein moralisches Leben zwar erschwert, aber doch nicht unmöglich macht. Eine solche absolute Macht des Geistes liegt auch keineswegs in der Natur des Menschen; denn die sinnlichen Kräfte werden ihrer Natur nach mehr oder weniger nach dem Grade ihrer Reizbarkeit von ihren eigenen Objecten, den sinnlichen Dingen und Gütern, angezogen. Ebensowenig hat die menschliche Natur in sich die Macht, das Leiden und die endliche Auflösung von sich ferne zu halten, und auch Gott ist keineswegs verpflichtet, sie davor zu bewahren; denn der Mensch hat eben gar kein Recht darauf, daß seine Natur in ihrer Ganzheit immer erhalten bleibe, zumal da sie natürlicherweise von selbst ihrer Auflösung entgegengeht.

Die Integrität also, welche der erste Mensch von Gott erhalten hat, die Integrität, welche in der vollkommenen und unauflöslichen Einheit und Harmonie zwischen Leib und Seele, den höhern und niedrigern Kräften des Menschen besteht, war ein großes übernatürliches Wunder der Macht und Liebe Gottes, ein Wunder der Macht, weil Gott dadurch der Natur etwas gab, was sie aus sich nicht im entferntesten bewirken konnte, ein Wunder der Liebe, weil Gott der Natur diese Gabe nicht schuldete und ihr dieselbe nur durch eine außerordentliche Huld und Gnade verlieh.

Was aber ein so großes Wunder ist, das ist nichts weniger als selbstverständlich; das ist außerordentlich, unerwartet, das ist ganz besonders erhaben und unbegreiflich, das ist ein Geheimniß im eigentlichen Sinne des Wortes. Wer so etwas als selbstverständlich ansieht, verkennt die Natur des Menschen, und was noch mehr ist, verkennt die Größe und den Werth jener ausgezeichneten Wohlthat Gottes; der bedenkt nicht, daß diese Art von Integrität eine Erhebung des Menschen über seine eigene Natur zu der der Engel in sich schließt, eine wunderbare Erhebung, kraft deren der Mensch trotz seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit in seinem geistigen Leben ungestört bleibt, und eben diese Leiblichkeit und Sinnlichkeit gleichsam ver-

[1] *S. August.*, De lib. arb. l. 3, c. 20. 22; Coll. retract. l. 1, c. 9.

geistigt sieht, indem nämlich der Leib der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit des Geistes theilhaftig wird, die Sinnlichkeit nur nach den Regeln und den Befehlen des Geistes sich bewegen kann. Der bedenkt nicht, daß diese Integrität nach dem Ausdrucke des hl. Augustinus ein wunderbarer Zustand (status mirabilis) war, der durch eine geheimnißvolle Kraft (virtute mystica) hervorgebracht und erhalten wurde [1], daß nach demselben heiligen Lehrer eine große Gnade Gottes dort war, wo der irdische und sinnliche Leib keine thierische Begierde kannte [2].

2. Es gab also im ersten Menschen ein doppeltes übernatürliches Mysterium, das der Heiligung und Vergöttlichung des Geistes, und das der Vergeistigung der Sinnlichkeit und Leiblichkeit, durch welch letzteres die Totalnatur eine geheimnißvolle übernatürliche Integrität oder Unversehrtheit erhielt. Beide Mysterien muß man wohl unterscheiden, wenn sie gleich beim ersten Menschen in der innigsten Weise verbunden waren; denn eben die Eigenthümlichkeit beider bestimmt auch den Grund und die Weise ihres Zusammenhanges.

Bevor wir diesen Zusammenhang erklären, ist es noch nothwendig, einen Punkt genauer zu betrachten, in welchem beide ineinander zu laufen scheinen, und der, wenn er nicht beachtet wird, nothwendig eine wirkliche Vermischung und Verwechslung beider bei den Philosophen und Theologen herbeiführt.

Die Zusammensetzung des Geistes mit der Materie, haben wir gesagt, läßt natürlicherweise beide Elemente nicht zur vollsten Einheit und Harmonie kommen; sie trägt aber auch eine gewisse Spaltung und Disharmonie in den Geist selbst hinein. Nicht genug, daß die geistigen Tendenzen in Conflict mit den sinnlichen treten; die geistigen Tendenzen selbst werden nach verschiedenen Richtungen auseinander gezogen. Der Geist strebt von Natur, von der Vernunft geleitet, nach dem moralisch Guten, nach der wahren Seligkeit, nach Gott hin, er ist Gott unterworfen. Allein wegen der Verbindung mit dem Körper ist seine geistige Erkenntniß von der sinnlichen abhängig und wird für ihn um so dunkler und schwieriger, je mehr sie sich über die sinnlichen und sichtbaren Dinge erhebt. Steht nun die Neigung zu einem Gute im Verhältniß zu dem Lichte, in dem dasselbe uns erscheint, so ist es offenbar, daß der Geist zu solchen Gütern, die, wenn

[1] *S. August.,* De Gen. ad lit. l. 11, c. 31, apud Casinium p. 125.

[2] Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. De pecc. mer. et rem. c. 16, n. 21, apud Casinium p. 126.

nicht rein sinnlich, so doch mit sinnlichem Glanze umgeben sind, leichter hingezogen wird als zu den höhern, rein geistigen und göttlichen. So kommt es denn, daß es im Menschen Neigungen auch zu nicht rein sinnlichen geschaffenen Dingen gibt, die seiner Neigung zu Gott und zur Unterwürfigkeit gegen ihn entgegentreten, weil sie auf das Verhältniß ihres Gegenstandes zu Gott und seinem Gesetze keine Rücksicht nehmen. Die Aufhebung dieser Neigungen (der sogen. concupiscentia spiritus) und ihrer Ursache, der zu großen Abhängigkeit der Vernunft von der sinnlichen Erkenntniß, mit andern Worten, die volle Harmonie des menschlichen Geistes mit sich selbst und die ungestörte Klarheit der Vernunft, worin von selbst eine totale Hinneigung und Unterwürfigkeit des Geistes gegen Gott gegeben ist, gehört offenbar noch mit zur vollen Integrität des Menschen. Sie ist ebenso übernatürlich wie die volle Harmonie der Sinnlichkeit mit dem Geiste. Wie diese eine übernatürliche Vergeistigung der Sinnlichkeit, so ist jene eine reine und volle übernatürliche Ausprägung, Ausbildung der Geistigkeit selbst, aber gerade deshalb noch himmelweit verschieden von der Heiligkeit und Vergöttlichung des Geistes.

Der Grund, weshalb man die Integrität und die Heiligkeit verwechselt, liegt nun darin, daß man von beiden Gaben sagen kann, sie bewirkten eine übernatürliche Einheit und Unterwürfigkeit des Geistes mit Gott und gegen Gott, wie die Integrität nach ihrer niedern Seite die Einheit und Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit mit dem Geiste und gegen den Geist bewirkt.

Sie bewirken dies in der That beiderseits; aber man muß eben eine doppelte, wesentlich verschiedene Art der übernatürlichen Einheit des Geistes mit Gott und der Unterwürfigkeit gegen ihn unterscheiden. Die erste besteht darin, daß im Geiste gegen oder auch nur ohne seinen freien Willen sich keine Neigung regen kann, deren Gegenstand nicht in jeder Beziehung mit dem Willen Gottes und seinem Gesetze harmonirte, keine Neigung, die den Geist zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes reizen könnte. Sie macht die Harmonie des Geistes mit Gott zu einer ganz reinen, ungestörten, totalen; aber sie versetzt den Geist nicht in eine höhere Gemeinschaft mit Gott, macht seine Liebe nicht zu einer göttlichen Liebe, seine Unterwerfung gegen Gott nicht aus einer knechtischen zu einer kindlichen, wie sie das Kind gegen seinen Vater hat. Das thut eben nur die Heiligung, die Vergöttlichung der Seele.

Die Integrität bringt sozusagen nur die verschiedenen Elemente der menschlichen Natur untereinander und mit dem höchsten, auf Gott gerichteten in vollkommene Harmonie; sie hebt die Hindernisse des ungestörten

höhern Lebens auf und reinigt die Natur von allem Roste, der ihr, aus der Materie entsprungen, anhängt. In die dergestalt mit sich selbst harmonisirte Natur bringt dann die Heiligkeit das Bild der göttlichen Natur herab; in diese von allen auflösenden und störenden Elementen befreite Natur gießt der Heilige Geist sein göttliches Leben ein; in diesen von allem Roste gereinigten Spiegel, in dieses klare Krystall gießt die Gottheit ihr göttliches Licht, ihre göttliche Gluth aus. Die Integrität, selbst in ihrer höchsten Spitze, ist immer nur eine Disposition zur heiligenden Gnade. Sie macht den Menschen bloß den Engeln gleich, aber eben dadurch befähigt sie ihn auch, mit den Engeln der Gottheit theilhaft und ähnlich zu werden.

Damit ist nicht nur der Unterschied, sondern auch schon theilweise das Verhältniß der Integrität zur Heiligung und Vergöttlichung ausgesprochen. Die Integrität sollte die Natur zu einem würdigen, reinen Gefäße der heiligmachenden Gnade vorbereiten. Ohne Zweifel kann Gott auch der bloßen Natur des Menschen die Gnade seiner Kindschaft verleihen, und in der That gibt er sie uns durch Christus in dieser Weise. Aber er thut das aus ganz besondern Gründen, die wir später erörtern werden. Jedenfalls war es höchst convenient, daß die menschliche Natur, ehe sie der göttlichen theilhaft werden sollte, so rein gemacht würde wie die der Engel, daß der Mensch, der zu einer unaussprechlichen Liebesgemeinschaft mit Gott berufen war, in seiner Natur nichts dem Gesetze Gottes Widersprechendes empfände, daß er, der ein göttliches Leben in sich aufnehmen sollte, in seinem natürlichen Leben keine verwirrenden, auflösenden Elemente mehr besäße. So war die Gnade das Ziel, welches Gott bei Verleihung der Integrität im Auge hatte, auf welches er durch die Integrität den Menschen vorbereiten, zu welchem er denselben disponiren wollte.

Auf der andern Seite war die Gnade aber auch der Grund, aus welchem die Gabe der Integrität für den Menschen entsprang. Nicht als wenn die Integrität mit absoluter Nothwendigkeit im Gefolge der Gnade gestanden hätte — sonst würden wir sie ebenfalls mit der Gnade zurückerhalten —, sondern wiederum deshalb, weil es höchst convenient ist, daß die höhere Gabe die niedere nach sich zieht.

Als erwähltes Kind Gottes verdiente der Mensch den Himmel und göttliche Herrlichkeit; um so viel mehr war er würdig, auch schon hier auf Erden der natürlichen Unvollkommenheiten seiner irdischen Natur überhoben und den Engeln gleichgestellt zu werden. Durch die Gnade war er in den Schoß Gottes erhoben, mit göttlichem Adel bekleidet, zum Erben des Reiches

Gottes berufen; was ziemte ihm mehr, als daß sein ganzes Wesen himmlisch und geistig würde, als daß sein Geist, aus der Knechtschaft der Materie vollständig befreit, die ganze Natur durchherrschte? Und der Heilige Geist, der durch die Gnade in den Geist des Menschen herabstieg, um ihm sein eigenes Leben einzuhauchen, konnte und sollte er nicht auch zu gleicher Zeit die ganze Natur des Menschen mit seiner göttlichen Kraft durchdringen, um sie vor aller Disharmonie, vor aller Störung und der endlichen Auflösung zu bewahren?

So sehr also auch Integrität und Heiligkeit voneinander verschieden sind, so sehr sie sogar voneinander getrennt werden und getrennt für sich bestehen können: so standen sie doch beim ersten Menschen in der schönsten und innigsten Wechselbeziehung, durch die sie sich gegenseitig bedingten und ergänzten. Diese beiden Geheimnisse waren miteinander verschlungen und zu einem Ganzen, einem Totalgeheimnisse verwebt, das man mit einem einfachen Namen die iustitia originalis zu nennen pflegt.

§ 35. Die beiden Mysterien des Urstandes als Momente eines Totalgeheimnisses: der *iustitia originalis*.

Es lohnt sich der Mühe, die organische Verbindung der Integrität mit der Heiligkeit zu einem Ganzen genauer zu betrachten. Die Sache hat ein ganz eigenthümliches Interesse und ist für die klare und harmonische Auffassung vieler theologischen Wahrheiten von der größten Bedeutung.

1. Man nennt den gesamten übernatürlichen Zustand des ersten Menschen schlechtweg die ursprüngliche Gerechtigkeit, weil dieser Ausdruck ebensowohl auf den obern wie auf den niedern Theil jenes Zustandes paßt und zugleich gerade die Richtung bezeichnet, in welcher die beiden Theile zu einem Ganzen sich verschmelzen.

Wie wir bereits gesehen haben, bringt nämlich sowohl die Heiligkeit als auch die Integrität eine übernatürliche Ordnung in den Menschen hinein, diese, indem sie die niedern Potenzen und Elemente der Natur in übernatürlicher Weise an die höhern fesselt und ihnen unterwirft, jene, indem sie den höchsten Theil der Natur und darin selbstverständlich mittelbar alle ihm angeschlossenen und unterwürfigen Theile der Natur an Gott übernatürlicherweise anschließt und ihm unterwirft. In dieser Rücksicht also, in Bezug auf die übernatürliche Vereinigung des ganzen Menschen mit Gott und seine Unterwürfigkeit gegen Gott, bilden die Heiligkeit und die Integrität ein Ganzes, die totale übernatürliche Gerech-

tigkeit des ersten Menschen, wodurch derselbe in stand gesetzt wurde, ohne durch irgend eine ungezügelte Neigung zur Creatur oder durch den beschwerenden Ballast seines irdischen Körpers gehindert zu werden, mit vollkommener Liebe Gott ganz und ungetheilt anzuhangen, ihm anzugehören und ihm zu gehorchen. In dieser Rücksicht ergänzen die Heiligkeit und die Integrität sich gegenseitig, schließen sich aneinander an und werden solidarisch aneinander gekettet. Denn Gott hat nicht nur die Totalwirkung beider gewollt; er hat auch die eine Gabe nur mit Rücksicht auf die andere gegeben; beide hat er Adam verliehen *per modum unius*, als zwei nach seiner Idee zu einander gehörige Gaben, die, obgleich sie absolut voneinander getrennt werden können, doch in Adam nur zugleich stehen und fallen sollten.

In dem solchergestalt entstehenden Ganzen sind natürlich die beiden Theile nicht coordinirt, sondern subordinirt, da der eine unendlich niedriger steht als der andere und diesem dienen soll. Die Heiligkeit ist das höhere, vorherrschende, dem Ganzen seinen wesentlichen Charakter gebende Element, die Form, die Seele des Ganzen. Denn der wesentliche Gehalt der übernatürlichen Gerechtigkeit Adams war eben seine übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die kindliche Liebe; sie war das so sehr, daß wir sagen können, uns werde durch Christus die Gerechtigkeit Adams wiedergegeben, obgleich die Integrität uns vorbehalten bleibt, und daß der römische Katechismus erst in der Heiligkeit die iustitia originalis in den Menschen hineintreten läßt. Erst durch die Heiligkeit erhält ja auch die Integrität ihre höhere Weihe, ihre lebendige Beziehung auf Gott als das übernatürliche Ziel des Menschen, wie der Körper durch die Seele das Leben empfängt. Oder sagen wir lieber: die Integrität verhält sich zur Heiligkeit, wie der Organismus des Körpers zur belebenden Seele. Denn wie der Organismus einerseits den Körper für die Lebensthätigkeit des Seele disponirt, andererseits aber auch durch die Seele selbst gebildet und erhalten wird: so disponirte die Integrität den Menschen für die Inspiration und Entfaltung der Heiligkeit und war in ihrem Ursprunge wie in ihrem Fortbestande an dieselbe gebunden und von ihr abhängig.

Dieses besagt der Satz der alten Scholastik, daß die Heiligkeit resp. die Gnade der formale, die Integrität der materiale Theil der iustitia originalis gewesen sei. Die Bezeichnung ist um so zutreffender, als damit auch zugleich der verschiedene Charakter der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit angegeben wird, der den beiden Elementen zukommt. Die Integrität, als die organische Einrichtung der Natur für die Aufnahme des in der Heiligkeit

liegenden höhern Lebens, ist, obgleich übernatürlichen Ursprungs, natürlicherweise sichtbar oder wahrnehmbar, wenigstens für ihren Inhaber, wie der Organismus des Körpers, obgleich von einem unsichtbaren Principe gebildet und demselben dienend, für unser sinnliches Auge sichtbar ist. Die Heiligkeit hingegen, die Quelle des übernatürlichen göttlichen Lebens im Menschen, bleibt auch für ihren Inhaber unsichtbar, unwahrnehmbar, bleibt in ihrem unzugänglichen Lichte, in ihrer geheimnißvollen Verborgenheit, wie die Seele auch dann unsichtbar bleibt, wenn der Körper mit seinem Organismus offen vor uns liegt.

Allerdings könnte es scheinen, als ob die Heiligkeit wenigstens mittelbar durch die Integrität wahrnehmbar werde, wie die Seele des Körpers in dem von ihr unterhaltenen Organismus und in den Bewegungen desselben. Allein die Seele wird im Körper nur sichtbar, insofern sie als die Ursache der am Körper hervortretenden Erscheinungen sich kundgibt. Können nun diese Erscheinungen ohne die Seele erklärt werden, dann weisen sie auch nicht auf dieselbe hin. Und selbst dann, wenn sie solchergestalt auf dieselbe hinweisen, offenbaren sie nicht immer die Seele in ihrem eigentlichen Wesen, wenn dieselbe nämlich in diesen Erscheinungen nicht ihr eigentliches Wesen bethätigt, wie z. B. beim Menschen die Seele als geistige Substanz nicht aus ihrem Einflusse auf den Körper erschlossen werden kann. So ist es aber bei der Heiligkeit. Die Heiligkeit ist die Seele und die Form der Integrität auf ähnliche Weise, wie der vernünftige Geist des Menschen Seele und Form des Körpers ist. Sie geht ihrem Wesen nach nicht in der Integrität auf; ihr eigenthümliches Wesen, daß sie die Quelle göttlichen Lebens ist, äußert sich nicht in der Integrität, sondern in den Acten der theologischen Tugenden, wie die menschliche Seele ihre geistige Natur nicht in der Organisation und Bewegung des Körpers, sondern in geistigen Thätigkeiten äußert. Die Integrität ist nur eine secundäre Wirkung derselben; und auch das ist sie nicht in der Weise, daß sie nur aus der Heiligkeit erklärt und begriffen werden könnte: einmal weil die Integrität dem Menschen auch unabhängig von der Heiligkeit verliehen werden kann, dann aber auch und ganz besonders, weil die Integrität weder in der Wirklichkeit eine physische Wirkung der Heiligkeit war, noch auch eine physische Wirkung derselben sein kann. Man sieht das schon daraus, daß wir zwar die Heiligkeit Adams, und zwar vielleicht noch in einem höhern Grade, wiedererlangen, ohne daß darum mit ihr auch die Integrität wirklich in uns zurückkehrt. Die Abhängigkeit der Integrität von der Heiligkeit ist nur eine moralische, insofern die Integrität dem Menschen um der Heiligkeit

willen gegeben und zugleich mit ihr und in Verbindung mit ihr vom Heiligen Geiste eingeflößt wird.

Das absolute Mysterium der Heiligkeit wird also dadurch, daß sie als die Seele der Integrität betrachtet wird, keineswegs aufgehoben. Ihr geheimnißvoller Charakter besteht vielmehr in dieser Darstellung so sehr fort, daß er sich der Integrität noch mittheilt. Die Integrität ist zwar schon an sich Mysterium, insofern sie als ein von der übernatürlichen Macht und überschwänglichen Liebe Gottes gewirktes Wunder betrachtet werden muß. Aber als Wunder tritt sie eben auch in den Kreis des natürlich Wahrnehmbaren, ist also weit weniger geheimnißvoll als die Heiligkeit. Doch durch die Verbindung mit dieser erhält sie eine absolut geheimnißvolle Bedeutung, die sich der natürlichen Wahrnehmung ebenso entzieht, wie die Würde, welche der menschliche Körper durch die ihn erfüllende geistige Seele erlangt, für das sinnliche Auge verborgen ist. An sich dient nämlich die Integrität bloß dazu, dem Menschen die Erstrebung und Erreichung seines natürlichen Zieles zu erleichtern; durch die Verbindung mit der Heiligkeit aber wird sie dazu bestimmt, dem Menschen die Erstrebung und Erreichung seines übernatürlichen Zieles zu erleichtern, die Natur zu einem gefügigen Werkzeuge für die Entwicklung des Gnadenlebens zu machen und alle ihre Regungen und Bewegungen in der vollkommensten Weise auf das Ziel des Gnadenlebens zu beziehen. Die Integrität wird das Glied eines absolut übernatürlichen geheimnißvollen Organismus, participirt folglich an dem göttlichen Charakter desselben, wie der menschliche Körper an der geistigen Würde der Seele participirt, welcher er dient und angehört.

2. Für das Gesagte könnte es in gewisser Beziehung ziemlich gleichgiltig scheinen, ob man annähme, Integrität und Heiligkeit seien beide zugleich im ersten Augenblicke der Schöpfung dem Menschen zu theil geworden, oder zuerst sei die Integrität allein, die Heiligkeit erst später mit Rücksicht auf die Freithätigkeit des Menschen gegeben worden. Der Unterschied und das Verhältniß beider Gaben, als das des Niedern zum Höhern, Completirenden und Vollendenden, tritt im letzern Falle fast noch deutlicher hervor als im erstern. Es möchte sogar scheinen, daß selbst die Abhängigkeit der frühern von der spätern Gabe hier nicht aufgehoben werde; auf alle Fälle ist es ja nur eine moralische, keine physische Abhängigkeit, die Abhängigkeit einer Wirkung nicht von ihrer bewirkenden Ursache, sondern von dem Ziele, welches die wirkende Ursache im Auge hat, und wodurch sie veranlaßt wird, die Wirkung zu setzen. In dieser Art der

Abhängigkeit kann auch etwas der Zeit nach Früheres von einem Spätern stehen; ja in einem solchen Falle springt der eigenthümliche Charakter dieser moralischen Abhängigkeit erst recht in die Augen.

Aber diejenige Art von moralischer Abhängigkeit, durch welche die solidarische Einheit der beiden Gaben hergestellt wird, wird in diesem Falle ganz aufgehoben. Wenn die Heiligkeit erst nach der Integrität dem Menschen zu theil wird, dann kann man nur sagen, Gott habe die Integrität dem Menschen verliehen, um ihn dadurch auf die Heiligkeit vorzubereiten, nicht aber, weil der Mensch durch die Heiligkeit der Integrität würdig war. Die Heiligkeit ist dann zwar das Ziel, für welches die Integrität bestimmt ist, aber nicht der Beweggrund, der Gott bestimmte, die Integrität zu verleihen, und auch nicht die Voraussetzung, an die er dieselbe anknüpfte und auf welche er ihren Besitz gründete.

Wenn die Integrität vor der Heiligkeit ins Dasein trat, so hätte sie auch ohne die Heiligkeit nach dem Verluste derselben fortbestehen können. Die Vereinigung beider Momente zu einem solidarischen Ganzen tritt somit unter dieser Voraussetzung ganz in den Hintergrund; das Band, welches beide aneinanderkettet, wird gelockert, ihre solidarische Verbindung, die, wie wir später sehen werden, von so großer Bedeutung ist, wird gar nicht angedeutet. Wir können dann die Heiligkeit und Integrität nur noch als zwei Gaben betrachten, nicht mehr als eine, ja selbst nicht einmal mehr als zwei per modum unius gegebene, nicht mehr als zwei correspondirende, miteinander verwachsene Momente in der einen iustitia originalis.

Und in der That pflegen auch die Theologen, welche die Mittheilung der Integrität und die der Heiligkeit zeitlich auseinanderfallen lassen, mit dem Namen der iustitia originalis bloß die erstere, dem Ursprunge, der origo, des Menschen näher liegende Gabe zu bezeichnen. Die Integrität erscheint eigentlich bei ihnen als die rechte, volle Ordnung, als die Gerechtigkeit des Menschen; die Heiligkeit tritt bloß zu dieser Gerechtigkeit äußerlich hinzu, um das Thun und Streben des Menschen Gott auf übernatürliche Weise wohlgefällig und dadurch für das ewige Leben verdienstlich zu machen. Die Folge davon ist, daß diese Theologen später bei der Erbsünde, der iniustitia originalis, den Schwerpunkt derselben in die Durchbrechung der Integrität und somit hauptsächlich in die ungeregelte Concupiscenz hineinlegen.

Die Theologen, welche wir hier meinen, sind hauptsächlich die Vertreter der alten Franziskanerschule, Alexander von Hales [1], der hl. Bonaventura [2],

[1] p. 2, q. 91, membr. 1, a. 1. 2. [2] In 2, dist. 29, q. 2, a. 2.

und theilweise auch Scotus[1]. Wir werden später bei Besprechung der Erbsünde auf dieselben zurückkommen.

Der hl. Thomas scheint dieser Auffassung an einer Stelle[2] auch nicht ganz fremd zu sein. Hier nennt er nämlich die Integrität iustitia originalis und bezeichnet dieselbe als ein auxilium, wodurch der Mensch für das höhere auxilium, das ihn zur Anschauung Gottes führe, disponirt werde. Aber schon in den Antworten auf die Einwürfe (ad 13) erklärt er, er halte es für falsch, daß die iustitia originalis die gratia gratum faciens nicht einschließe.

In der Summa bezeichnet er dann ausdrücklich die heiligmachende Gnade als das dominirende Moment in der iustitia originalis. Letztere ist ihm an erster Stelle die übernatürliche Ordnung des Menschen auf Gott hin und unter Gott durch die Gnade, und diese übernatürliche Beziehung auf Gott ist ihm die Wurzel, aus der die übernatürliche Ordnung und Harmonie der einzelnen Elemente und Kräfte im Menschen selbst hervorgeht und der sich dieselbe als ein untergeordnetes Moment anschließt[3]. Ihm ist daher weiterhin die Heiligkeit recht eigentlich, wie die Wurzel, so auch der Kern, die Substanz, die Seele der *iustitia originalis*, und das mit um so größerem Rechte, als die Heiligkeit nach christlichen Begriffen eben die Gerechtigkeit schlechthin, die Gerechtigkeit vor Gott ist, durch die wir Gott wahrhaft in übernatürlicher Weise wohlgefallen, auch wenn wir die Integrität nicht besitzen. Wir werden sehen, wie aus dieser Auffassung der Urgerechtigkeit auch die vollständigste und befriedigendste Auffassung der Erbsünde entspringt.

Daß der erste Mensch wirklich mit der Heiligkeit und Integrität erschaffen worden, wenigstens nicht jene erst nach dieser erhalten habe, wollte das Concil von Trient nicht ausdrücklich definiren, um die Anhänger der entgegengesetzten Ansicht nicht zu brandmarken; aber es sprechen doch dafür überwiegend die Gründe aus der Heiligen Schrift und den Vätern. Positive

---

[1] Ibid. quaest. unica. [2] Quaest. disp. de malo: q. 5, a. 1.

[3] p. 1, q. 100, a. 1 ad 2: cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali hominis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est: . . . Q. 95, a. 1 in corp. hatte er nämlich gesagt, die iustitia oder rectitudo originalis bestehe in ihrer Totalität in der Unterordnung der Seele unter Gott durch die Gnade, der Sinnlichkeit unter die Vernunft, und des Leibes unter die Seele, und die erste Art der rectitudo sei die Ursache der zweiten und der dritten, und deshalb müsse sie auch von vornherein mit den letztern Momenten dem Menschen gegeben worden sein. Man vergleiche auch in 2, dist. 30, q. 1, a. 1. 3.

Beweise kann die entgegengesetzte Ansicht fast gar keine vorbringen. Es ist eine ganz willkürliche Beschränkung des Wortsinnes, wenn man die Worte: „Gott hat den Menschen recht gemacht“ [1], auf die Harmonie der einzelnen Kräfte im Menschen beschränkt; die rectitudo, = iustitia schlechtweg, schließt im Sinne der Schrift alles ein, wodurch der Mensch Gott wohlgefällig wird [2]. Die heiligen Väter stellen in der Regel die Gnade, die Heiligkeit, den Heiligen Geist, die Theilnahme an der göttlichen Natur, die caritas als sogleich mit der Natur dem Menschen gegeben dar [3]. Sehr treffend drückt sich der hl. Basilius aus, wenn er sagt, einst (bei der Schöpfung Adams) habe Gott dem Menschen den Heiligen Geist eingehaucht mit der Seele, während er ihn jetzt in die Seele einhauche [4]. Somit können wir die Meinung, daß die Heiligkeit dem ersten Menschen von vornherein zugleich mit der Integrität verliehen worden sei, als die weitaus wahrscheinlichere annehmen und darin die positive Bestätigung der Anschauung des hl. Thomas von dem innigen Wechselverhältniß und der solidarischen Einheit der beiden Gaben finden. Die Heiligkeit ist dann nicht nur ebensosehr und noch mehr Gerechtigkeit, wie die Integrität, sondern auch ebensosehr *originalis*, ursprüngliche Mitgift, und eher müßte man sie allein, denn die Integrität allein, als die iustitia originalis bezeichnen, wie das auch der römische Katechismus wirklich thut.

3. Zur Verdeutlichung und Bekräftigung dieser Auffassung der iustitia originalis trägt es nicht wenig bei, wenn wir sie unter einem andern Gesichtspunkte betrachten, als eine Vergeistigung der ganzen Natur durch den Heiligen Geist, der den Menschen nach dem hl. Augustinus aus einem animalis homo zu einem spiritalis homo machte. Die Integrität, wie die Heiligkeit, ist eine übernatürliche Wirkung des dem Menschen eingehauchten und seine ganze Natur durchwehenden Geistes Gottes. Ebenso wie die Heiligkeit und das in ihr blühende göttliche Leben nur durch den Geist Gottes in den Menschen ausgegossen werden kann, läßt sich auch die Integrität, die Befreiung von der der Totalnatur des Menschen von seiten der Materie anhaftenden Corruptibilität, nicht anders als durch eine Wirkung desselben lebendigmachenden und durch seine unendlich kraftvolle Gluth läuternden Heiligen Geistes erklären. Dieser eine göttliche Geist durchdrang in Adam dessen ganze Natur, um sie zu vergeistigen und zu verklären, d. h. um den Geist

---

[1] Pred. 7, 30. [2] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 500 ff.

[3] Vgl. *Suarez*, De opere sex dier. l. 3, c. 17 integro.

[4] Contra Eunom. l. 5: δι' οὗ (χριστοῦ-λόγου) θεὸς ἔδωκε τὴν ἐμφύσησιν, τότε μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχήν.

göttlich-geistig zu machen und in heiliger Liebe mit Gott zu einem Geiste zu verschmelzen, und die niedern Theile der Natur dem so über sich selbst erhobenen Geiste zu conformiren. Obgleich seine Wirksamkeit in den einzelnen Theilen der Natur verschiedenartig sich offenbart, so muß die Totalwirkung doch ebenfalls als eine einheitliche aufgefaßt werden, und das wird sie eben dadurch, daß wir sie als eine durch das Wehen des Heiligen Geistes in der menschlichen Natur hervorgebrachte übernatürliche Richtung und Stimmung der Natur auf Gott als ihr übernatürliches Ziel, d. h. als eine übernatürliche Gerechtigkeit betrachten. So erscheinen die Integrität und die Heiligkeit, wie in ihrem Ziele, so auch in ihrem Principe solidarisch zu einem Ganzen verbunden, als die übernatürliche Gerechtigkeit oder auch als die Vergeistigung des Menschen durch den Heiligen Geist, als ein großes aus dem Schoße Gottes durch seinen eigenen Geist in die menschliche Natur ausgegossenes Mysterium.

§ 36. Das Mysterium in der Universalität und Fortpflanzung der *iustitia originalis.*

1. Warum nennt man diese Gerechtigkeit in der gewöhnlichen Sprache der Theologen gerade iustitia *originalis?* Etwa deshalb, weil sie aus der Natur entsprungen oder durch den Ursprung der Natur ohne weiteres selbstverständlich fortgepflanzt werden sollte? Nein, so gefaßt, würde das Prädicat originalis die Uebernatürlichkeit jener Gerechtigkeit und damit ihren geheimnißvollen Charakter aufheben. Es muß daher unter Voraussetzung dieser Uebernatürlichkeit und in Harmonie mit derselben erklärt werden.

Weil übernatürlich, konnte diese Gerechtigkeit dem Menschen nicht kraft seines natürlichen Ursprunges zukommen, und ebensowenig natürlicherweise kraft der Zeugung auf seine Nachkommen fortgepflanzt werden. Weil übernatürlich, ist sie aber ebensowenig das Product des freien persönlichen Willens des Menschen, besitzt also auch nicht den Charakter einer persönlichen Gerechtigkeit, welche nicht mittheilbar ist. Sie hängt in ihrem Wesen nicht von der Mitwirkung des freien Willens des Menschen ab, sie ist ausschließlich das Werk Gottes; und gerade deshalb konnte Gott diese Gerechtigkeit dem ersten Menschen ohne sein Zuthun bei seinem Ursprunge eingießen und ein Gesetz erlassen, kraft dessen dieselbe mit der Natur in der Zeugung auf seine Nachkommen übergehen sollte. Obgleich nicht in der Natur enthalten, nicht aus ihr entsprungen, nicht von ihr

erfordert, mit einem Worte, obgleich nicht natürlich an sich, konnte sie doch der menschlichen Natur als eine Mitgift zugetheilt werden, die mit der Natur ursprünglich ins Leben träte und mit derselben sich fortpflanzte, die also im ersten Menschen als Ureigenthum, in seinen Nachkommen als Erbschaft erschiene[1]. Und da Gott in der That diese Einrichtung getroffen hat, so wird diese übernatürliche Gerechtigkeit mit vollem Rechte und sehr bezeichnend iustitia *originalis* genannt, nicht so sehr, weil sie ursprünglich vor der Sünde in Adam vorhanden war, sondern weil sie, mit der Natur aus Gott entsprungen, auch mit der Natur sich fortpflanzen sollte, weil sie ein von Gott mitgegebenes Gut der Gesamtnatur, des ganzen menschlichen Geschlechtes sein sollte.

Am leichtesten läßt sich diese Verknüpfung der übernatürlichen Gerechtigkeit mit der Gesamtnatur bei der Integrität begreifen. Die Integrität vervollkommnet die menschliche Natur als eine aus Geist und Materie zusammengesetzte, indem sie die aus dieser Zusammensetzung entspringenden Unvollkommenheiten beseitigt. Aber eben als eine zusammengesetzte ist die menschliche Natur auch mittheilbar auf dem Wege der Zeugung, sie ist eine geschlechtliche Natur; denn ein reiner Geist kann nicht nach außen zeugen oder gezeugt werden; er kann mit andern seinesgleichen nicht ein Geschlecht bilden. Es liegt also sehr nahe, daß bei der Mittheilung der menschlichen Natur der Zeugende auch die Integrität seiner Natur dem Gezeugten mittheilt; und wenn kein Naturgesetz, so ist das doch ein der Natur sehr entsprechendes Gesetz.

Die Heiligkeit hingegen vervollkommnet zunächst den Geist des Menschen als solchen. Wie der Geist selbst, so ist daher auch sie aus sich nicht dazu angethan, durch Zeugung mitgetheilt zu werden. Da jedoch die Integrität nach der Idee Gottes Disposition zur Heiligkeit sein sollte, und diese Disposition in der Zeugung mit der Natur in der erklärten Weise fortgepflanzt wird: so wird im Anschlusse an die Integrität auch die Gnade und Heiligkeit übertragen. Dieser Proceß geht in ähnlicher Weise vor sich wie der der menschlichen Zeugung selbst. Wie der Zeugende

---

[1] Wie wir im Deutschen für peccatum originale Erbsünde setzen, so könnten wir auch iustitia originalis wiedergeben durch Erbgerechtigkeit. Jedoch ist letzterer Ausdruck nicht so adäquat wie der erstere; denn bei der Sünde bezeichnet originale den Gegensatz zum peccatum personale; bei der Gerechtigkeit dagegen bezeichnet es die Verbindung mit dem Ursprung der Natur im Stammvater selbst. Der adäquate Ausdruck wäre demnach: Ur- und Erbgerechtigkeit.

durch seine eigene natürliche Kraft nur den materiellen Samen mittheilt und diesen zur Aufnahme der vernünftigen Seele disponirt, während die Seele selbst von Gott unmittelbar geschaffen und eingegossen wird: so zieht in der höhern Ordnung nach einem übernatürlichen Gesetze Gottes die Mittheilung der Natur zunächst die Integrität derselben nach sich, und erst durch diese Integrität wird die Natur befähigt und bestimmt, in der Heiligkeit den Geist Gottes als ihr übernatürliches Lebensprincip in sich aufzunehmen.

Wenn wir jedoch auf diese Vermittlung in der Fortpflanzung der iustitia originalis zu großes Gewicht legen, tritt bloß die Abhängigkeit der Heiligkeit von der Integrität, nicht auch die der letztern von der erstern hervor. So wahr die Integrität eine Disposition zur Heiligkeit ist, so wahr ist sie doch andererseits auch wieder eine Mitgift, ein Erbgut, welches den Nachkommen Adams, wie ihrem Stammvater, kraft des Adels der Kinder Gottes zukommt, den sie von ihm erben. Dieser göttliche Adel aber pflanzt sich vermittelst der Zeugung aus Adam auf ähnliche Weise fort, wie der irdische Adel unter uns Menschen, nur mit dem Unterschiede, daß jener durch göttliches, dieser durch menschliches Recht erblich ist. Ist doch auch die Erblichkeit der Integrität nicht sowohl eine physische, durch die physische Kraft und Beschaffenheit des Zeugungsactes bedingte, als vielmehr eine moralische, beruhend auf einem Gesetze Gottes, kraft dessen er selbst, mit dem physischen Zeugungsacte mitwirkend, die Integrität vom Stammvater auf seine Nachkommen übertragen wollte. Von seiten ihrer rechtlichen Basis und des bewirkenden Princips wird darum bei den Nachkommen Adams die Integrität durch die Heiligkeit vermittelt; der Geist Gottes, der sie hervorbringt, dringt zunächst in den Geist des Menschen ein, um ihm den Adel der Kinder Gottes zu verleihen, und wirkt dann im Anschlusse an denselben die ganze übernatürliche Ausstattung, welche die Nachkommen Adams als die Erben seines Adels mit ihm theilen sollen.

2. So aufgefaßt, erscheint die Vererbung der iustitia originalis als ein die Zeugung der Natur begleitendes F o r t w e h e n des Heiligen Geistes im Menschengeschlechte, ein Fortwehen, das sich zwar an die Fortpflanzung der Natur anschmiegt, aber nicht in der Natur wurzelt, und das eben in seiner Anschmiegung an die Natur sich als ein neues großes Mysterium offenbart.

Der Geist Gottes weht, wo er will, nach seinem freien Gnadenwillen, vorzüglich aber bei der Spendung der übernatürlichen Gaben.

So hätte er auch dem ersten Menschen bloß für seine Person die übernatürliche Gerechtigkeit mittheilen können, mit dem Vorbehalte, dieselbe nach Belieben auch einzelnen Personen aus der Nachkommenschaft Adams mitzutheilen; oder wenn er auch allen Nachkommen Adams dieselbe mittheilen wollte, so brauchte er diese Mittheilung doch nicht an die Geschlechtseinheit der andern Menschen mit Adam, an ihren Ursprung aus demselben zu knüpfen. Das letztere hat er factisch gewollt; er wollte den übrigen Menschen die Gerechtigkeit eben als den Nachkommen Adams mittheilen, und so mußte er sie dem Adam verleihen als dem Principe der übrigen Menschen. Daher wohnte er zwar in Adam als in einer besondern von ihm begnadigten Person, aber zugleich verband er seine vergeistigende, übernatürliche Belebungs- und Zeugungskraft mit der natürlichen Zeugungskraft Adams, damit die Wirkung jener auf die Wirkung der letztern überginge. Er überschattete die natürliche Fruchtbarkeit Adams mit seiner übernatürlichen Fruchtbarkeit, damit die Frucht jener unmittelbar aus ihrem Ursprunge verklärt und geheiligt hervorginge, auf ähnliche Weise, wie Gott mit seiner Schöpferkraft den Zeugungsact des Menschen begleitet, um die Leibesfrucht desselben mit einer geistigen Seele zu beleben. Es war dies ein neues Wunder der göttlichen Gnade, eine neue großartigere Ausgießung des Heiligen Geistes in Adam, reicher und großartiger als diejenige, wodurch er Adam für seine Person gerecht und heilig machte, also auch ein neues großes Mysterium.

Die Großartigkeit dieses Mysteriums tritt noch glänzender hervor, wenn wir die demselben zu Grunde liegende Idee näher ins Auge fassen. Durch die Abstammung von Adam bilden alle Menschen ein großes Ganzes, einen Körper, einen Leib, der als eine Entfaltung des Leibes Adams aufgefaßt werden kann und muß. Um diese Einheit desto inniger und vollständiger zu machen, wollte Gott, daß selbst die Gehilfin Adams bei der Zeugung aus seinem Fleisch und Bein entnommen würde. Der so entstehende große Körper des Menschengeschlechtes hatte sein Einheitsprincip, sein Haupt in dem Stammvater, von dem er ausgeht. Aber seine Einheit ist noch erst eine natürliche Einheit, eine Einheit in der Natur und durch die Natur. Eine übernatürliche Einheit ist weder in derselben enthalten, noch kann sie aus derselben hervorgehen; die übernatürliche Einheit kann in der natürlichen nicht wurzeln, sondern dieselbe nur zur Unterlage, zum Anknüpfungspunkte nehmen. Das geschieht, indem Gott in den so geeinten Körper des Menschengeschlechtes seinen eigenen Geist als übernatürliches Lebensprincip ausgießt. In

diesem Geiste allein schon erhalten alle Glieder des Körpers einen gemeinschaftlichen übernatürlichen Verband, da er, weil in allen Einzelnen wirkend und wohnend, alle zugleich umschließt und durchdringt, wie auch schon in der Einheit der belebenden Seele alle Theile des animalischen Körpers ihre Einheit finden. Soll aber diese übernatürliche Einheit eine ganz vollkommene sein, so muß der den Körper als ein Ganzes durchdringende Geist sich über die einzelnen Theile formell als über Glieder des Körpers, d. h. nach der Ordnung und Stellung, die sie durch das natürliche Gefüge des Körpers einnehmen, verbreiten; vom Haupte aus muß er die übrigen Glieder durchwehen und beleben, wie die Seele, obgleich sie auch in allen einzelnen Theilen des Körpers unmittelbar ist und wirkt, nur dadurch die Einheit desselben zu einer organischen macht, daß ihre Wirksamkeit auf die einen an ihre Wirksamkeit auf die andern gebunden ist und vom Haupte aus sich über die übrigen Glieder verbreitet. Da nun hier die Gliederung des Körpers und die Verbindung zwischen den einzelnen Gliedern und dem Haupte in der natürlichen Abstammung der erstern von letzterem liegt, so muß der Heilige Geist, wenn er den Körper als Ganzes beleben will, seine übernatürliche Wirksamkeit an die natürliche Zeugung anknüpfen. So erlangt denn die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes auch eine Bedeutung für die übernatürliche Einheit desselben; so kann die Gemeinschaft der Natur die Unterlage für die Gemeinschaft in der Gnade und der übernatürlichen Gerechtigkeit, so kann das Princip, das Haupt der natürlichen Einheit des Geschlechtes, zugleich das Princip und Haupt der übernatürlichen Einheit werden.

3. Die eigenthümliche, erhabene Stellung, welche Adam als der Stammvater des Menschengeschlechtes und als Urinhaber der Erbgerechtigkeit einnimmt, bildet die Grundlage vieler später zu erörternden, wichtigen Wahrheiten; sie verdient darum noch eine besondere Besprechung, zumal da dadurch auch auf das Gesagte neues Licht zurückströmt.

Man kann und muß sagen, daß Adam deshalb Princip und Haupt des Geschlechtes in Bezug auf die übernatürliche Gerechtigkeit ist, weil er Princip und Haupt desselben der Natur nach ist. Aber man darf das erste nicht als eine natürliche Folge des letztern betrachten, als wenn Adam dadurch allein schon, daß er das letztere war, ohne weiteres auch das erstere gewesen wäre. Als Haupt und Princip der Natur war er vielmehr an sich nur geeignet, von Gott als Haupt und Princip in der Gnadenordnung gewählt und bestellt zu werden.

Denn gesetzt auch, daß Adam die übernatürliche Gerechtigkeit von Gott erhalten habe, so folgt daraus an sich noch keineswegs, daß auch seine Nachkommen sie mit ihm, von ihm und durch ihn erhalten sollten. Adam zeugte durch seine Natur, und zwar durch seine irdische Natur, als aus der Erde genommener irdischer Mensch, als homo de terra terrenus[1], und konnte daher natürlicherweise nur seine irdische Natur ohne Integrität und Heiligkeit mittheilen. Die übernatürliche Gerechtigkeit ist eine freie Gabe Gottes, die er nicht jedem Menschen zu geben braucht, die er dem Adam allein geben konnte; und wenn er sie den übrigen mit Adam geben wollte, so brauchte er sie ihnen darum doch noch nicht in Abhängigkeit von demselben, durch ihn zu geben. Ja im strengen Sinne des Wortes konnte Gott nicht einmal diese Gerechtigkeit den übrigen Menschen durch Adam geben, weil die Gerechtigkeit Adams die Gerechtigkeit seiner Nachkommen nicht virtuell in sich enthielt, wie seine Natur die Natur seiner Nachkommen. Selbst auf übernatürliche Weise konnte Adam durch seine Gerechtigkeit nicht so das Princip der Gerechtigkeit seiner Nachkommen werden, wie er das Princip ihrer Natur war. Damit das geschähe, hätte die Gnade eben nicht für ihn selbst bloße Gnade, sie hätte seine Natur sein müssen; denn was man selbst als bloßen Ausfluß der Gnade besitzt, kann nicht im eigentlichen Sinne die Quelle für andere werden. Nur der Gottmensch, der in sich die göttliche Natur wesenhaft besitzt, der von Natur durch seine himmlische Abkunft ein homo caelestis ist, kann nach dem Apostel auch Spiritus vivificans sein[2], d. h. andere mit übernatürlichem Leben erfüllen und das natürliche Leben gegen alle Corruption und Auflösung schützen. Adam war nach demselben Apostel[3] seiner Natur nach, als homo de terra terrenus, bloß anima vivens, und konnte daher auch nur Princip des natürlichen Lebens für andere sein. Und nicht nur konnte er die übernatürlichen Gaben, namentlich die Theilnahme an der göttlichen Natur, in seinen Nachkommen nicht bewirken, — aus demselben Grunde konnte er sie auch nicht für dieselben verdienen und erwerben; denn da die Kindschaft Gottes für ihn selbst reine Gnade war, die er für sich selbst nicht verdienen konnte, so konnte er das offenbar noch weniger für andere. Er konnte es nicht nur nicht durch seine Natur, sondern ebensowenig durch die Gnade, die ihm zu theil geworden war: denn durch die Gnade der Kindschaft verdiente er zwar für sich, daß er der Erbschaft der Kinder

---

[1] 1 Kor. 15, 47. [2] Ebd. 15, 45; vgl. 47. [3] Ebd.

Gottes theilhaft würde, keineswegs aber, daß auch andere mit ihm der Würde und Erbschaft der Kinder Gottes theilhaft würden. Das kann nur der verdienen, welcher nicht durch Gnade, sondern von Natur Sohn Gottes ist, welcher wegen seiner natürlichen, unendlichen Würde alles von seinem Vater beanspruchen, also auch das verlangen kann, daß andere seiner Würde und seiner Reichthümer theilhaft werden.

Kurz, die Abstammung von dem mit der übernatürlichen Gerechtigkeit ausgestatteten Adam ist kein an sich wirksamer Grund, nicht einmal ein an sich hinreichender Rechtstitel für seine Nachkommen, daß auch die übernatürliche Gerechtigkeit auf sie übergehe; oder mit andern Worten, die Gemeinschaft der Natur begründet nicht an sich auch die Gemeinschaft der übernatürlichen Gerechtigkeit. Es war vielmehr ein freier, gnädiger, geheimnißvoller Rathschluß Gottes, daß er die Fortpflanzung der Gnade an die Fortpflanzung der Natur knüpfte, die Gemeinschaft der Gnade im Menschengeschlechte an die Gemeinschaft der Natur anlehnte, und die Zeugung der Natur gleichsam zum Conductor der Gnade machte. Es war eine neue Gnade für Adam, daß ihm die Gnade nicht nur für sich selbst, sondern auch für seine Nachkommen als solche zugedacht war, und daß er folglich, wie das Princip der Natur, so auch in etwa das Princip der Gnade im ganzen Geschlechte sein sollte. Aber Princip der Natur ist er als Ursache und Quelle der Natur in seinen Nachkommen, Princip der Gnade nicht als Ursache oder Quelle, sondern als deren ursprünglicher und erster Empfänger, als Ausgangspunkt, von wo aus Gott sie über das ganze Geschlecht verbreiten wollte.

Wollen wir aber für diese wunderbare Gemeinschaft der Gnade im Menschengeschlechte in diesem selbst einen wirklichen Grund suchen, so finden wir ihn nicht in Adam, überhaupt in keinem bloßen Menschen; wir müssen ihn im Gottmenschen suchen, der wirklich für andere und für das ganze Geschlecht die Ursache und Quelle der Gnade sein kann und ist. Nur durch den Gottmenschen ist die Macht und das Recht, Kinder Gottes zu werden, eigentlich Eigenthum des Geschlechtes; nur der Gottmensch ist eigentlich der übernatürliche Stammvater des Geschlechtes. Nur durch ihn und im Hinblick auf ihn dürfen wir daher sagen, gab Gott dem natürlichen Stammvater des Geschlechtes den erhabenen Vorzug, daß aus ihm nicht bloße Menschen, sondern Kinder Gottes geboren würden. Adam war ein Typus Christi nach dem Worte des Apostels; er war Typus Christi, weil seine irdische Vaterschaft die himmlische Vaterschaft des Gottmenschen versinnbildete und vorbedeutete; und gerade deshalb und nur deshalb, weil

die Macht und die Würde des Antitypus auf seinen Typus zurückstrahlte, hatte der letztere auch in etwa theil an der übernatürlichen Vaterschaft Christi. So war ferner die Ehe Adams mit Eva ein Typus der Verbindung Christi mit der Kirche, aus der die Kinder Gottes geboren werden; so erhielt auch sie eine übernatürliche Fruchtbarkeit durch Anticipation derjenigen, die von ihrem Ideale ausströmte.

Nicht umsonst nennt daher der Apostel die Ehe Adams wegen ihrer Beziehung zu Christus und der Kirche ein großes Mysterium, nicht bloß weil sie durch ihr natürliches Wesen ein so großes Mysterium vorherbedeutete, sondern gewiß auch deshalb, weil sie die übernatürliche Kraft desselben in sich anticipirte, weil Adam und Eva, obgleich beide irdische Menschen von Natur, dennoch in der Kraft des Heiligen Geistes Kinder Gottes und ein himmlisches Geschlecht zeugen sollten.

Doch auf das Verhältniß Adams zum Gottmenschen werden wir später zurückkommen. Wenn wir hier auch davon abstrahiren, so haben wir doch noch immer in dem Zustande, in welchem der Mensch aus der Hand Gottes hervorging, des Erhabenen und Geheimnißvollen genug.

Einen wunderbaren, übernatürlichen Segen Gottes sehen wir über das menschliche Geschlecht ausgegossen, einen Segen, so reich und geheimnißvoll, daß selbst Moses ihn in seiner Größe nicht zu enthüllen wagte. Das, was von demselben sichtbar wurde, die vollkommene Harmonie und Integrität der Natur, war schon so groß und wunderbar, daß Adam darin eine außerordentliche Liebe Gottes bewundern mußte, und daß wir, die wir an uns selbst gewahren, wie elend und armselig unsere Natur aus sich ist, um so mehr darüber staunen müssen. Doch das Beste war selbst dem eigenen natürlichen Auge Adams noch verborgen; es war die Krone seiner Kinder, die Gott auf sein Haupt gesetzt, es war seine Aufnahme in den Vaterschoß Gottes, seine Einführung in das unzugängliche Licht der Gottheit, die Verklärung und Heiligung seiner Seele. Und was diesen Segen übervoll machte, war, daß Gott beim Menschen nicht bloß eine Fortpflanzung der Natur, wie bei den Pflanzen und Thieren, sondern zugleich auch eine an diese sich anschließende Fortpflanzung und Verbreitung jener übernatürlichen Gaben einrichtete. Dieser übernatürliche Segen war das Geheimniß Gottes in der Menschheit, ein Geheimniß seiner unerforschlichen Macht und Güte, durch die er den Menschen über dessen Natur erhob und mit seinem eigenen Lichte, seiner eigenen Größe und Herrlichkeit bekleidete.

§ 37. Das Mysterium in der Gesamtschöpfung; dessen Brennpunkt im Menschen.

Beschränken wir jedoch unsern Blick nicht auf den Mikrokosmos des Menschen allein, dehnen wir ihn weiter aus auf die ganze Schöpfung, erheben wir ihn nach oben zur unsichtbaren Geisterwelt, senken wir ihn nach unten hinab zur unvernünftigen Natur: so werden wir das Mysterium Gottes und seine mystische Weihe mehr oder weniger über das ganze Universum ausgegossen finden.

1. Die sichtbare materielle Natur kann an sich nicht im eigentlichen Sinne mit dem Mysterium Gottes erfüllt, weil nicht der göttlichen Natur theilhaft werden. Aber die ganze materielle Welt bildete im weitern Sinne den Leib des Menschen, der seinem leiblichen Wesen nach aus ihr genommen war und im innigsten Wechselverkehr zu ihr stehen sollte. Darum war auch sie, wie sein eigenes leibliches Wesen und Wirken, in wunderbarer Weise seiner Herrschaft unterworfen, und sollte sie im Baume des Lebens mit mystischer Kraft [1] zur Erhaltung seines unsterblichen Lebens beitragen. Aber dafür war sie auch im Menschen mitgeadelt; durch die diesem zu theil gewordene Heiligkeit war sie in ihm ein Tempel des Heiligen Geistes; in ihm und durch ihn konnte und sollte sie Gott auf übernatürliche Weise verherrlichen, indem sie durch die wunderbare über sie ausgegossene Schönheit und Harmonie, ähnlich wie der Leib des Menschen durch die Integrität, die in der Seele desselben thronende göttliche Herrlichkeit abspiegelte.

Als das natürliche Haupt der sichtbaren Welt war der in sich selbst über seine Natur erhobene Mensch in übernatürlicher, geheimnißvoller Weise ihr Prophet, der für sie und durch sie das mystische Lob Gottes verkündete, ihr Priester, der sie mit sich als ein vom Heiligen Geiste durchduftetes Opfer Gott weihte, ihr König, der durch ihren Genuß und Gebrauch selbst Gott dienen und die Natur in den Dienst Gottes hineinziehen sollte.

So breitete das in der Menschheit beschlossene Mysterium seine Wurzeln nach unten über die ganze sichtbare Schöpfung aus und bildete zugleich die Krone, in welcher das Mysterium der letztern culminirte.

2. Aber auch über den Menschen selbst ragte das Mysterium Gottes in seiner Schöpfung noch hinaus in höhere, unermeßliche Regionen. Ueber der sichtbaren Schöpfung, die im Menschen als ihrem Haupte

---

[1] Virtute mystica. *S. August.*, De Gen. ad lit. l. 11, c. 31.

abschließt, gibt es noch eine höhere, rein geistige Schöpfung, die Welt der Engel.

Da die Engel schon in ihrem natürlichen Sein für uns Menschen unsichtbar und über die ganze sichtbare Schöpfung hoch erhaben, insofern also für uns übernatürlich sind, so könnte schon ihr Dasein und ihr Wesen an sich in etwa als ein Mysterium gelten. In der That sucht auch der Rationalismus die Existenz der Engel ebenso zu bekämpfen wie alles das, was wir zu den Mysterien des Christenthums rechnen, und man pflegt daher ihm gegenüber gemeiniglich die Existenz der Engel als eine übernatürliche Wahrheit zu vertheidigen.

Im strengen Sinne jedoch ist sie kein eigentliches Mysterium, weil nichts eigentlich Uebernatürliches. Das Uebernatürliche im Christenthum ist nicht so sehr die Erhabenheit einer geschaffenen Natur über die andere, als die Erhebung derselben über die natürlichen Schranken des geschöpflichen Daseins zur Theilnahme an der göttlichen Natur. Die letztere ist auch den Engeln selbst übernatürlich, war somit für sie selbst vor ihrer Verklärung ein wahres Mysterium. Das theologische Mysterium in der unsichtbaren Geisterwelt war folglich die heiligmachende Gnade, welche sie mit der Menschheit gemeinschaftlich besaß.

In der höhern und Gott näher stehenden Natur der Engel mußte die Gnade natürlich weit mehr ihren Reichthum entfalten als in der tiefer stehenden Natur der Menschen. Zugleich mußte sie jedoch den Menschen in eine weit innigere Beziehung zu den Engeln bringen, als er von Natur besaß. Führte sie doch den Menschen zu einer Würde empor, die selbst die natürliche Hoheit der Engel unendlich weit überragt; machte sie ihn doch mit den Engeln zum Erben und Hausgenossen Gottes und vereinigte ihn dadurch mit denselben zu einer Gottesfamilie.

So umspannte das Mysterium der Gnade die gesamte Schöpfung, das Mysterium Gottes durchdrang und beseelte sie in allen ihren Gliedern und führte sie in einer höhern, übernatürlichen Einheit zusammen. Das Mysterium im Menschen wird durch diese umfassendere Ansicht nicht in den Hintergrund gedrängt, es erscheint erst jetzt in seiner vollen Bedeutung. Wie der Mensch seiner Natur nach das Bindeglied zwischen der geistigen und materiellen Welt darstellte, so war er in seiner übernatürlichen Ausstattung gleichsam der Brennpunkt des übernatürlichen Lichtes, das Gott über die ganze Schöpfung ausgegossen. Das in ihm wohnende Mysterium war der Reflex der himmlischen Herrlichkeit der Engel, die Quelle und das Ideal der himmlischen Verklärung der sichtbaren Natur. Später

werden wir sehen, wie das Mysterium in der Menschheit, nicht in dem ersten, sondern in dem durch diesen vorgebildeten zweiten Adam, nach dem ewigen Plane Gottes in noch höherer Weise der Brennpunkt aller Mysterien geworden ist, indem der Erstgeborne aller Creatur mit der Fülle seiner Gottheit in der menschlichen Natur erschien. Das sollte aber erst geschehen, nachdem ein anderes Mysterium, ein Geheimniß der Finsterniß, von den Engeln herab über die Menschheit und die ganze Schöpfung sich ausbreitend, die Gnadensonne verdunkelt, den mystischen Garten, den Gottes Liebe gepflanzt, nach allen Seiten hin verwüstet und, der Macht und Güte des Schöpfers gleichsam spottend, ein zweites, größeres Mysterium seiner Allmacht und Güte herausgefordert hatte.

Viertes Hauptstück.

Das Mysterium der Sünde im allgemeinen und der Erbsünde insbesondere.

Mysterium iam operatur iniquitatis (2 Thess. 2, 7).

§ 38. Die Sünde geheimnißvoll durch ihre Beziehungen zum Mysterium Gottes in der Creatur.

Die Dreifaltigkeit der Personen in Gott, die übernatürliche Gerechtigkeit der ersten Menschen, das sind Mysterien, wahre Mysterien, aber Mysterien des Lichtes und der Herrlichkeit, der Heiligkeit und Seligkeit, deren mystisches Dunkel eben aus der Ueberfülle und Erhabenheit des Lichtes entspringt, das sich unserem natürlichen Auge entzieht oder dasselbe blendet. Es sind Mysterien Gottes, nach innen in seinem Schoße, nach außen in seiner Schöpfung, ein unergründlicher, unerschöpflicher Abgrund der Macht, Weisheit und Güte.

Doch daneben zeigt uns das Christenthum auch ein Mysterium des Nichts, der Finsterniß, der Bosheit, ein mysterium iniquitatis; und dieses kommt nicht aus Gott, es kommt aus der Creatur, die, dem Nichts und der Finsterniß nur durch eine göttliche That entrissen, sich gegen ihren Schöpfer auflehnt, um das Mysterium seiner Gnade in sich zu vernichten.

Die Sünde ist überall, unter allen Umständen, ein Mysterium eigener Art; sie ist Verwirrung, Vernichtung des Guten und Wahren; sie ist ein Widerspruch gegen alle Ordnung und gegen die Vernunft selbst; sie ist eine Mißgeburt aus dem guten Werke, das Gott geschaffen; sie ist nicht Wesen, sondern Unwesen; sie hat darum auch eigentlich keinen Grund, sondern einen Ungrund (causa deficiens). Und so ist sie wesentlich Finsterniß, die, je mehr sie von der Vernunft beleuchtet wird, desto schwärzer und düsterer erscheint, eine Finsterniß, vor welcher die gesunde Vernunft flieht, welche sie verabscheut und verdammt. Aber auch umgekehrt, je mehr diese Finsterniß als Unwesen, als Finsterniß erkannt wird, je mehr die

Vernunft sie flieht und verabscheut, desto mehr wird dieses Mysterium Licht, desto mehr wird es ergründet und durchschaut.

Insofern nun schon die natürliche Vernunft das Wesen oder Unwesen der Sünde aus sich erkennen und durchschauen kann, ist letztere offenbar kein Mysterium im eigentlichen und engern Sinne des Wortes. Wenn sie das sein soll, muß auch sie in ihrer Art ein übernatürliches Mysterium sein. Aber wie ist das möglich? Wie kann die Sünde übernatürlich sein? Würde das nicht heißen, sie sei über die Natur erhaben, während sie doch offenbar überhaupt nichts Hohes und Erhabenes, sondern die tiefste Erniedrigung und Zerrüttung der Natur ist?

Sehen wir genauer zu. Habitus et privatio, sagten die alten Philosophen, sunt in eodem genere. Die Dinge, welche sich gegenseitig aufheben, sich gegenseitig ausschließen, wie Sein und Nichtsein, müssen in demselben Gebiete liegen. Die Sünde ist die Privation, die Ausschließung der Gerechtigkeit, ein Widerspruch gegen die von Gott gesetzte moralische Ordnung. Insofern nun die Sünde der Ordnung der Natur, ihren natürlichen Verhältnissen und ihrem natürlichen Streben nach dem Guten widerspricht, ist sie widernatürlich, unnatürlich, als Widerspiel der Natur; aber das ist sie nur deshalb, weil es eben die Natur als solche ist, der sie widerspricht, weil sie die natürliche Ordnung und keine andere verletzt.

In dieser Beziehung liegt die Sünde, wie die Natur und die natürliche Ordnung selbst, im Bereich der natürlichen Erkenntniß, somit auch der Philosophie. Nur dadurch kann sich die Sünde dem Gesichtskreise der natürlichen Vernunft entziehen, daß sie etwas Höheres angreift als die Natur, eine höhere Ordnung verletzt als die natürliche, also auf ein übernatürliches Gebiet übergreift und auf demselben sich bewegt. Hier wird die Sünde doppelt geheimnißvoll, indem sie nicht nur überhaupt Finsterniß und Zerstörung ist, sondern auch einem übernatürlichen, geheimnißvollen Lichte widerspricht, eine übernatürliche, geheimnißvolle Ordnung zerstört. Sie wird selbst ein übernatürliches Mysterium, weil sie mit einem solchen in Relation tritt; sie wird zu einem Abgrunde der Bosheit und des Verderbens, der ebenso unerforschlich, ebenso unergründlich ist wie das Mysterium der Güte und des Segens, das er verschlingt.

So nahe es liegt, die eigenthümliche Stellung, welche die Sünde überhaupt in der übernatürlichen Ordnung einnimmt, speciell ins Auge zu fassen, so wenig Aufmerksamkeit wird ihr gewöhnlich von den Theologen geschenkt. Man sucht das Mysterium der Sünde oft bloß in der Erbsünde; aber eben diese läßt sich nicht in ihrem mystischen Wesen erfassen und

wissenschaftlich beleuchten, wenn man nicht weiter ausgreift und die Erbsünde als ein Moment in dem großen mysterium iniquitatis betrachtet, das vom Himmel herab sich über die Erde ausgebreitet hat.

Das Mysterium der Erbsünde beruht eben auf den Beziehungen der Uebertretungssünde Adams zum Mysterium der Erbgerechtigkeit. Um es zu verstehen, müssen wir also die Beziehungen des Ungehorsams Adams zu dem Wesen dieser Gerechtigkeit nach ihrem höhern und niedern Theile, der Heiligkeit und der Integrität, sowie zur Erblichkeit derselben der Reihe nach ins Auge fassen.

Das erste Verhältniß der Sünde zur Heiligkeit ist das wichtigste; in ihm vorzüglich liegt ihr geheimnißvoller Charakter, da die Heiligkeit ein ohne Vergleich größeres Mysterium ist als die Integrität. Da ferner die Heiligkeit auch den Engeln zukommt und den gefallenen Menschen wieder zurückgegeben wird, während jene der Integrität nicht bedürfen, diesen dieselbe vorenthalten bleibt: so erscheint dieser geheimnißvolle Charakter der Sünde zugleich als ein allgemeiner, der nicht der Sünde des ersten Menschen allein eigenthümlich ist; er begründet auch den Zusammenhang zwischen dem mysterium iniquitatis in der Engelwelt und dem Menschengeschlechte. Versuchen wir daher, ihn möglichst allseitig ins Licht zu setzen.

§ 39. Geheimnißvoller Charakter der Sünde: **ihr formeller Widerspruch** gegen das Mysterium Gottes in der Creatur.

1. Die Sünde im allgemeinen ist eine Handlung, durch welche die Creatur mit dem ihr von Gott aufgelegten Gesetze in Widerspruch tritt, die von Gott gewollte Ordnung verletzt, durch die sie sich also gegen Gott empört und ihn beleidigt, die schuldige Unterwerfung und Liebe ihm versagt. Diese allgemeine Beschreibung paßt sowohl auf die Sünde der im Naturstand befindlichen als auch auf die der geheiligten Creatur. In beiden Fällen ist es eine von Gott aufgelegte pflichtmäßige Ordnung, die verletzt wird; in beiden Fällen sündigt man dadurch, daß man Gott die schuldige Ehrfurcht und Liebe versagt.

Und doch besteht zwischen beiden ein unermeßlicher Unterschied. Je nach der Würde, die das Geschöpf von Gott erhalten, nimmt dasselbe eine andere Stellung zu Gott ein, erhält es von ihm ein anderes Gesetz, schuldet es ihm eine ganz andere Ehrfurcht und Liebe. Seiner Natur nach steht das Geschöpf zu Gott in der Stellung eines Knechtes und ist in dieser Eigenschaft zur unbedingten Ehrfurcht gegen Gott verpflichtet.

Die Verletzung dieser Stellung und Pflicht ist ein unermeßliches Uebel, weil eine Verunehrung und Beleidigung des unendlich großen Schöpfers und Herrn. Aber es gibt doch noch ein weit größeres Uebel. Durch die Gnade der Heiligkeit wird das Geschöpf ein Kind Gottes; es tritt Gott unendlich viel näher, als wie es ihm von Natur nahe stand, es wird zu einer unaussprechlich innigen Vereinigung mit ihm berufen. Je höher es aber von Gott erhoben wird, je mehr Gott sich zu ihm herabläßt, desto mehr ist es gegen ihn zur Ehrfurcht und Liebe verpflichtet, und wenn es diese Pflicht nicht erfüllt, so beleidigt nicht mehr der Knecht seinen Herrn, sondern das Kind seinen Vater. Derselbe Unterschied, der zwischen dem Ungehorsam eines Knechtes und dem eines Kindes besteht, tritt auch hier zu Tage. Der Ungehorsam des Kindes ist nicht nur ohne Vergleich schwerer als der des Knechtes, er ist auch ein wesentlich anderer; er enthält eine ganz andere, ihm eigenthümliche Bosheit, wie auch die beiderseitigen Verhältnisse, auf denen die Verpflichtung zu Gehorsam und Liebe beruht, wesentlich andere sind. Wenn also die Creatur durch die Gnade wahrhaft zum Kinde Gottes erhoben wird, so ist die Bosheit ihrer Sünde ebenso neu und geheimnißvoll wie die Stellung, in die sie dadurch zu Gott getreten; es ist eine ganz besondere, unvergleichliche Bosheit, deren Tiefe der geschaffene Verstand ebensowenig ergründen mag wie die Erhabenheit der Gnade, der sie zuwiderläuft.

2. Da das richtige Verhältniß zu Gott unter allen Umständen die höchste Würde und Bestimmung der Creatur ausmacht, so entehrt und verletzt die Creatur durch die Sünde auch sich selbst. Für einen guten Knecht, ein gutes Kind gibt es nichts Entehrenderes, Unnatürlicheres als Empörung und Lieblosigkeit gegen seinen Herrn oder seinen Vater. Aber die Empörung eines Kindes ist offenbar ohne Vergleich und wesentlich mehr entehrend und unnatürlich als die eines Knechtes gegen seinen Herrn. Dieser Unterschied muß nun ebenfalls gelten für die Creatur in ihrem natürlichen und übernatürlichen Zustande. Ist es nicht unendlich entehrender und unnatürlicher, wenn die Creatur im Zustande der Kindschaft Gottes dieses so innige und erhabene Verhältniß verläugnet, als wenn sie im Zustande der Knechtschaft ihren Herrn vergißt? Dort besitzt sie eine wahrhaft heilige Würde, mit der ihre natürliche Würde kaum verglichen werden kann; und darum enthält auch die Schändung jener eine so unwürdige, unnatürliche Niederträchtigkeit, wie sie bei der letztern nicht denkbar ist.

3. Doch die Sünde widerspricht nicht nur dem Gesetze Gottes, nicht nur der Würde und der Stellung dessen, der sündigt: sie widerspricht

auch der letzterem innewohnenden Neigung und Liebe zu Gott und seinem Gesetze, also der dem Menschen innewohnenden Gerechtigkeit und Güte.

Indem nämlich Gott seiner Creatur eine gewisse Stellung und Bestimmung gibt, verleiht er derselben auch die Kraft, ihrer Stellung zu genügen, und mit dieser Kraft das Streben, dieselbe zu bethätigen; er bringt sie von seiner Seite in Einklang mit ihrer Stellung und Bestimmung, er stimmt sie zur Unterwürfigkeit und Liebe gegen sich selbst und sein Gesetz, und macht sie dadurch gerecht und gut. Wenn also das Geschöpf seine Stellung verletzt, von seiner Bestimmung abweicht, widerspricht es auch der ihm innewohnenden Güte und Gerechtigkeit, entzieht sich ihrem Einflusse und ihrer Leitung, sucht sie sogar wo möglich von sich auszuschließen.

Alles das geschieht aber selbstredend in ganz anderer Weise in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung, weil die Güte und Gerechtigkeit selbst in den beiden Fällen von ganz anderer Art ist.

Für die natürliche Stellung und Bestimmung der Creatur liegt die nothwendige Kraft und Tendenz in der Natur derselben. In ihrem eigenen Lichte, in der Vernunft, ist das Gesetz eingeschrieben, welches Gott als ihr höchster Herr, den sie achten und lieben soll, ihr offenbart; und in ihrem Willen liegt eine natürliche Kraft und ein natürliches Streben nach dem Guten überhaupt und nach der Achtung und Liebe des höchsten Gutes insbesondere. Das ist die natürliche Güte und Gerechtigkeit der Creatur, ohne welche Gott dieselbe nicht schaffen kann. Wenn der Mensch durch die Sünde derselben widerspricht, widerspricht er seiner eigenen Natur. Aber dennoch ist dieser Widerspruch nicht so grell und schroff wie der, wodurch er als Kind Gottes seine übernatürliche Güte und Gerechtigkeit verläugnet.

Wenn nämlich Gott die Creatur zur Würde seiner Kinder erhebt und ihr dadurch eine übernatürliche Stellung und Bestimmung verleiht, so gießt er ihr auch ein übernatürliches Lebensprincip ein; er verleiht ihr eine übernatürliche Kraft und mit derselben eine entsprechende Hinneigung zu allem, was die neue Würde, Stellung und Bestimmung mit sich bringt, vorzüglich aber zu einer auf übernatürlicher Erkenntniß beruhenden kindlichen Achtung und Liebe gegen ihn selbst als den Vater der von ihm in Gnade angenommenen und aus seinem Schoße wiedergeborenen Creatur. In dieser vom Heiligen Geist eingeflößten Tüchtigkeit oder Tugend besteht die übernatürliche Güte und Gerechtigkeit des geschaffenen Geistes. Sie ist wesentlich höherer Art, weil auf einer gewissen Theilnahme an der göttlichen Natur beruhend und zur Theilnahme am göttlichen Leben befähigend, und darum ist sie göttliche Güte und Gerechtigkeit,

sie ist Heiligkeit; und das Streben nach Gott und nach Erfüllung seines Gesetzes ist kindliche, göttliche Liebe, welche die Theologen caritas nennen, eine Liebe, die durch den Heiligen Geist selbst uns eingehaucht und unsern Herzen eingeflößt wird. Wer also, in diesen Zustand erhoben, nichtsdestoweniger eine Sünde begeht, der widerspricht nicht nur der Güte und Gerechtigkeit seiner Natur, er widerspricht der Güte und Gerechtigkeit Gottes, die ihm mitgetheilt worden, dem Heiligen Geiste, der als göttlicher Lebenshauch in ihm wohnt, der göttlichen Heiligkeit, die offenbar mit der Sünde sich unendlich weniger vertragen kann als die natürliche Güte der Creatur. Und dieser eigenthümliche Widerspruch der Sünde gegen die übernatürliche Gerechtigkeit gibt derselben in der übernatürlichen Ordnung einen ganz besondern Charakter der Bosheit.

So greift die Sünde hier nach allen Seiten das Mysterium Gottes in der Creatur, die ganze Ordnung der Gnade an, und indem sie dieselbe bekämpft, dringt sie vor bis zu dem Mysterium in Gott selbst, in welchem das Mysterium der Gnade wurzelt. Der Sünder empört sich gegen den ewigen Vater, der in seinem Sohne auch ihm Vater geworden und ihn mit demselben in seinen Schoß aufgenommen; er entehrt in sich den Sohn Gottes, dessen Bild ihm aufgeprägt war und nach dessen Vorbild er die innigste, unverbrüchlichste Einheit mit dem ewigen Vater bewahren sollte; er „widersteht" dem in ihm wehenden „Heiligen Geiste", der ihn in der lebendigsten Einheit mit dem Vater und Sohne verband. Er schändet und verletzt das tiefste und erhabenste Heiligthum der Gottheit in seinen zartesten Beziehungen zur Creatur und zerreißt die Bande, welche es mit der Creatur verknüpften. Er widerspricht nicht nur der Gnadenordnung an und für sich, sondern auch der heiligsten, unwandelbaren Ordnung der göttlichen Personen untereinander, welche in jener nachgebildet und nach außen fortgeführt wird.

§ 40. Geheimnißvolle Folgen der Sünde: insbesondere das mystische Wesen der habituellen Sünde.

1. Die Eigenthümlichkeit des Widerspruchs, in welchen die Sünde mit der Gnadenordnung und namentlich mit der in ihr enthaltenen habituellen Güte und Gerechtigkeit der Seele, mit der Heiligkeit derselben tritt, zeigt sich darin am deutlichsten, daß sie die letztere wirklich von der Seele ausschließt, sie effectiv aufhebt.

Der Widerspruch strebt überhaupt nach der Aufhebung, Ausschließung seines Gegentheiles, und so wirkt der Mensch auch in der natürlichen Ordnung durch die Sünde der Güte und Tüchtigkeit seiner Natur entgegen und drängt sie zurück. Aber sie effectiv ausschließen und aufheben kann er nicht, einestheils, weil er eben seine Natur nicht zu zerstören vermag, anderntheils, weil die endliche Natur, wenngleich an sich nach dem Guten strebend, doch auch aus sich defectibel ist und sich mit der Sünde verträgt. Der Mensch mag dem natürlichen Drange nach dem Guten allen Einfluß auf den freien Willen entziehen, seine Entwicklung hemmen, seine Kraft abstumpfen — vernichten wird er ihn niemals. Und die Natur ihrerseits wird ewig gegen die Sünde protestiren; aber eben um zu protestiren, wird sie stets im wesentlichen dieselbe bleiben, wenn auch ihre Stimme nicht immer vernehmbar durchdringt.

Ganz anders in der übernatürlichen Ordnung. Weil die Heiligkeit einerseits als göttliches Licht in absolutem Widerspruche mit der schweren Sünde steht und andererseits als übernatürliche Ausstattung der Natur nicht wesentlich zu derselben gehört: so wird sie, wenn die ihr widersprechende Sünde in der Seele auftaucht, durch dieselbe nicht nur negirt, sondern eben damit effectiv aufgehoben und ausgeschlossen. Die übernatürliche Tugend, die Tüchtigkeit und Aufgelegtheit zum übernatürlich Guten wird durch jede ihr entgegengesetzte schwer sündhafte Handlung nicht nur geschwächt oder in ihrem Aufleben gehindert, sondern geradezu vernichtet und mit der Wurzel ausgerissen. So geht der Habitus der theologischen Liebe, der caritas, durch jede schwere Sünde verloren, weil alle schweren Sünden der Liebe zu Gott widersprechen; die übrigen Tugenden, z. B. die der Hoffnung und des Glaubens, gehen allerdings nur dann verloren, wenn die Sünde speciell gegen sie gerichtet ist, wie gegen die Hoffnung die Verzweiflung, gegen den Glauben der Unglaube u. s. w. Da aber die göttliche Tugend der Liebe vor allen Princip des übernatürlichen Lebens ist, so wird dieses Leben durch die schwere Sünde nicht bloß geschwächt oder verwundet — es wird ertödtet im eigentlichen Sinne des Wortes.

Man könnte fragen, in welcher Weise denn der der übernatürlichen Tugend und Gerechtigkeit widersprechende Act dieselbe vernichte. Einige Thomisten haben geglaubt, diese vernichtende Kraft sei in physischer Weise zu denken, etwa wie die eines Schwertes, womit man das leibliche Leben vernichtet. Indes ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß der Sünder die Heiligkeit in sich vernichten könnte, wenn Gott dieselbe nicht zurückzöge.

Die verderbliche Kraft des sündhaften Actes liegt eben in seiner absoluten moralischen Unverträglichkeit mit der übernatürlichen Heiligkeit, zu der er in Widerspruch tritt; kraft dieser Unverträglichkeit drängt und treibt er dieselbe aus der Seele hinaus, während Gott keinen Grund hat, dieselbe dem Andrange des Sünders gegenüber zu behaupten, vielmehr eben zur Strafe des Sünders sie zurückziehen muß.

2. Die schwere Sünde ist also hier eine Todsünde — ein Begriff und ein Name, der auf natürlichem Gebiete im eigentlichen Sinne keine Anwendung findet, der also dem übernatürlichen, durch den Glauben erkannten Gebiete eigenthümlich ist, ein höchst geheimnißvoller Begriff, der uns so recht einen Blick in den furchtbaren Abgrund der Bosheit thun läßt, welchen die Sünde dem Mysterium der göttlichen Gnade gegenüber öffnet und worin sie dasselbe verschlingt. Die schwere Sünde ist eine Art von Selbstmord, denn sie zerstört das übernatürliche Leben, das unendlich mehr werth ist als die Seele selbst, geschweige denn als dasjenige Leben, welches die Seele dem Leibe gibt[1].

Dieser Selbstmord verdoppelt und verdreifacht die Bosheit der Sünde. Er verdoppelt sie, indem hier in der Sünde nicht nur eine überhaupt Gott widerstrebende That gesetzt, sondern dazu auch noch das herrlichste Werk seiner übernatürlichen Gnade in der Seele zerstört und ein Leben vernichtet wird, von dem man mit tiefer Wahrheit sagen kann, daß Gott selbst es in uns lebt. Er verdreifacht sie, weil der Sünder, nicht zufrieden, eine ungerechte That zu setzen, durch dieselbe auch die von Gott in uns gelegte Gerechtigkeit und Ordnung auf unser übernatürliches Ziel von Grund aus zerstört, weil er nicht nur in einem verkehrten Acte sich von Gott abwendet, sondern auch das Band, mit dem Gott selbst ihn an sich geknüpft hatte, mit Gewalt zerreißt und die übernatürliche Verbindung mit ihm aufhebt, mit einem Worte: weil er nicht nur nicht seine That der Gerechtigkeit conformirt, sondern auch infolgedessen sich der Gerechtigkeit selbst beraubt und dadurch die Sünde in sich reell verewigt.

3. Durch die Ertödtung des übernatürlichen Lebensprincips wird es nämlich möglich, daß die Sünde nach vollbrachter That in ähnlicher Weise

---

[1] Nirschl in seiner Schrift: Gedanken über Religion und religiöse Gegenstände (Landshut 1862), die unter dem bescheidenen Titel eine Menge von geistreichen, tief theologischen und mit allem Glanze der Poesie und Beredsamkeit ausgestatteten Vorträgen enthält, gibt im 15. Vortrag die tiefste und ergreifendste Schilderung der Todsünde, die wir je gelesen.

in der Seele habituell fortlebe, wie vor derselben die Güte und Gerechtigkeit habituell vorhanden war.

Die sündhafte That kann, nachdem sie einmal vollbracht ist, nur in ihren Nachwirkungen fortdauern. So dauert sie unter allen Umständen moralisch fort, solange sie nicht retractirt und ausgeglichen resp. nachgelassen wird, solange also der Sünder im Schuldbuche Gottes für seine sündhafte That haftbar bleibt. Die Wirkung der actuellen Sünde, in der sie hier fortdauert, ist die durch die Verschuldung (culpa) derselben zugezogene Schuld, d. h. die Verantwortlichkeit für die durch jene That Gott zugefügte Beleidigung (offensa) und Ehrenkränkung (iniuria), oder der reatus, kraft dessen der Sünder als Verschulder dieser That Schuldner Gottes wird und bleibt[1].

Zu diesem reatus culpae (Verantwortlichkeit für die Sündenthat) tritt in der natürlichen Ordnung nichts weiteres hinzu als etwa die Schwächung der Neigung zum Guten oder eine gewisse Hinneigung zum Bösen, die aber, weil sie auch nach der Retractation der Sünde und der Nachlassung der Schuld noch fortbestehen kann, den Menschen nicht nothwendig als Sünder erscheinen läßt. Man kann überhaupt nicht sagen, daß im Sünder, damit er Schuldner, reus, bleibe, nach dem sündhaften Acte irgend eine innere, verkehrte Beschaffenheit gedacht werden müsse. Diese letztere müßte denn eine fortdauernde sündhafte Gesinnung, ein fortdauernder sündhafter Wille sein; alsdann dauerte aber eben hierin die actuelle Sünde als actuelle fort.

Diese nämliche Art der Fortdauer oder Nachwirkung des sündhaften Actes findet sich selbstverständlich auch in der übernatürlichen Ordnung. Auch hier bleibt der Urheber des Actes, ehe derselbe retractirt oder ausgeglichen worden, des Actes vor Gott schuldig, d. h. verpflichtet zu seiner Ausgleichung. Da aber der sündhafte Act durch seinen Widerspruch gegen die übernatürliche Gerechtigkeit dieselbe ausschließt, so wirkt er hier nicht bloß nach in der durch ihn dem Sünder aufgeladenen Schuld, sondern

[1] Verschuldung und Schuld verwechseln wir gewöhnlich miteinander, obwohl sie für das tiefere Verständniß wohl unterschieden werden müssen. Das lateinische culpa ist die Verschuldung (der Act), daher reatus culpae. Die Schuld ist eben der reatus, der aus der culpa folgt. Solange derselbe in seiner Totalität besteht, schließt er den reatus poenae ein. Wenn aber die culpa vom Menschen retractirt und die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt, also das Wesentlichste in dem reatus getilgt ist, nennt man die übrig bleibende Schuld oder Verpflichtung zur satisfactio oder satispassio, obgleich sie ebenfalls auf der culpa basirt, nur nach ihrem Objecte: reatus poenae.

überdies auch in der Ausschließung dieser Gerechtigkeit. In der übernatürlichen Ordnung bleibt der Sünder bis zur Retractation und Verzeihung des sündhaften Actes der habituellen Gerechtigkeit und Hinneigung zu Gott beraubt, bleibt fortwährend durch seine Schuld von Gott übernatürlich abgewandt; und dieser verschuldete, selbstbewirkte Mangel des Habitus der Gerechtigkeit läßt seine Sünde nicht bloß in der Erinnerung Gottes fortbestehen, er drückt seinem Träger innerlich den Stempel der Sündhaftigkeit auf. Während des sündhaften Actes war der Urheber desselben Sünder, weil sein Act der Gerechtigkeit bar war; jetzt ist er Sünder, weil er durch seine Verschuldung des Habitus der Gerechtigkeit, durch die er Gott zugewandt sein sollte, bar ist. Während des Actes war er ungerecht und sündhaft, insofern er etwas Ungerechtes und Sündhaftes aus sich heraus setzte; jetzt ist er ungerecht und sündhaft, weil die Aufhebung der habituellen Gerechtigkeit an ihm haften bleibt. Das ist der theologische Unterschied zwischen der actuellen und der habituellen Sünde in der übernatürlichen Ordnung.

Die habituelle Sündhaftigkeit ist hier eben der Abdruck des sündhaften Actes in der Seele des Sünders, eine aus ihm entspringende habituelle Verkehrtheit (pravitas), welche wiederum nichts anderes ist als die Privation eines da gewesenen und noch da sein sollenden Habitus der Gerechtigkeit, oder der Mangel der übernatürlichen habituellen Vereinigung mit Gott und Hinwendung zu Gott (caritas), insofern dieser Mangel ein vom Sünder selbst verschuldeter und hervorgerufener ist. Die habituelle Sünde besteht also nicht formell in dem Mangel der Gnade als Gnade, denn die Gnade als Gnade bezeichnet die Zuneigung Gottes zu uns und die Wirkung derselben als solche. Die Gnade als solche wird, wenn wir sündigen, zur Strafe für unsere Sünden von Gott zurückgezogen, und diese von Gott verhängte Zurückziehung kann formell nicht Sünde sein. Sünde ist vielmehr der Mangel der durch die Gnade in uns bewirkten Gerechtigkeit, und zwar insofern dieser Mangel durch eine formelle Ausschließung oder Aufhebung der Gerechtigkeit von uns bewirkt wird. Da jedoch unsere übernatürliche Gerechtigkeit selbst eine Gnade Gottes und mit der Gnade im engern Sinne, der Gnade der Kindschaft, unzertrennlich verbunden ist: so ist der Mangel der übernatürlichen Gerechtigkeit im Sünder zugleich Sünde und Strafe der Sünde: Sünde, insofern wir dieselbe durch den sündhaften Act ausschließen, Strafe, insofern Gott sie von uns mit der Gnade und in der Gnade zurückzieht.

Daher möchten wir die gewöhnliche Ausdrucksweise mancher Theologen, die habituelle Sünde bestehe in dem verschuldeten Mangel der Gnade, genauer dahin präcisiren, daß wir sagen, sie bestehe in dem verschuldeten Mangel der Heiligkeit. Denn die Heiligkeit bezeichnet eben in prägnanter Weise die durch die Gnade bewirkte übernatürliche Gerechtigkeit, ihre Aufhebung also den eigenthümlichen Charakter der habituellen Sünde in der übernatürlichen Ordnung. Wir werden daher immer diesen Ausdruck beibehalten.

4. In dem eben erklärten Sinne ist die habituelle Sünde eine der Seele anhaftende, durch ihre Verschuldung hervorgerufene Beschaffenheit. Obgleich es nur eine negative, in dem Mangel der entgegengesetzten positiven (des habitus infusus) bestehende Beschaffenheit ist, so wird die Seele doch eben deshalb durch die Annahme derselben reell verändert, und so muß man denn auch sagen, daß die Seele fortan reell ganz anders beschaffen ist als früher, insofern sie nämlich außer der Verantwortlichkeit für den sündhaften Act auch einen reellen Abdruck desselben in sich trägt.

Legt man nun bei der habituellen Sünde den Accent nicht auf die dauernde Verkehrtheit und Abwendung von Gott, welche durch die actuelle Sünde herbeigeführt wird, sondern auf die durch dieselbe bei Gott contrahirte Schuld: dann ist die habituelle Sünde nicht habituell als sündhafte Beschaffenheit (habitus = qualitas, quae habetur), sondern als ein fortdauerndes Verhältniß zu Gott (habitus = modus, quo aliquis se habet ad aliquid), kraft dessen ich Gott die reuige Rückkehr zu ihm und Genugthuung schulde, oder eventuell verpflichtet bin, seinen Haß und seinen Zorn zu tragen. Mit Rücksicht auf die Schuld ist die habituelle Sünde eine Ungerechtigkeit, insofern der Schuldige nach dem Eingriffe in die Rechte Gottes noch nicht wieder Gott gerecht geworden ist durch Retractation und Genugthuung; mit Rücksicht auf die Verkehrtheit ist sie Ungerechtigkeit, insofern letztere in der Verkehrung des Habitus der Gerechtigkeit oder der Richtung des Willens auf Gott besteht.

Beide Anschauungen haben in der übernatürlichen Ordnung gleiche Berechtigung. Man würde fehlen, wenn man, wie das so häufig geschieht, eine von ihnen ausschließlich geltend machte. Je nach Umständen kann man die eine oder die andere mehr hervorheben. Wenn man z. B. von der Nachlassung der Sünde spricht, so ist diese nicht auf die Verkehrtheit, sondern auf die Schuld zu beziehen; redet man dagegen von der Heiligung des Sünders, so hat man zunächst die demselben innewohnende Verkehrtheit

im Auge. Andere Ausdrücke, wie Tilgung der Sünde, Rechtfertigung des Sünders, beziehen sich gleichmäßig auf die Löschung der Schuld und die Entfernung des Habitus der Verkehrtheit.

5. Der letztere Umstand weist uns darauf hin, daß die Schuld und die Verkehrtheit bei der habituellen Sünde im innigsten Zusammenhange miteinander stehen. Wir glauben, daß beide ein organisches Ganzes bilden, worin zugleich ihr Unterschied und ihre Einheit zur Geltung kommt.

Die Schuld (der bleibende reatus culpae) folgt schon unmittelbar aus der Setzung des sündhaften Actes als einer Beleidigung Gottes. Obgleich ich mir nun die habituelle Verkehrtheit (privatio sanctitatis) ebenso unmittelbar durch den sündhaften Act hervorgerufen denken kann: so ist sie doch zugleich auch eine Wirkung der durch denselben herbeigeführten Schuld, insofern sie nämlich durch verdiente Zurückziehung der Gnade entsteht, wie oben bemerkt wurde. Betrachten wir sie nun aber als unmittelbar durch die Verkehrtheit des sündhaften Actes provocirt und als Abdruck desselben, so ist sie ebenso verschuldet wie die Verkehrtheit des sündhaften Actes selbst; es wird also auch durch diese privatio sanctitatis eine Schuld, ein reatus culpae vor Gott, contrahirt. Hierdurch wird die Verschuldung des vorübergehenden Actes zur Verschuldung einer permanenten Verkehrtheit vor Gott. Somit gewinnt erstere Verschuldung durch die letztere eine festere Consistenz in der Seele des Sünders, damit aber auch die durch sie gegen Gott contrahirte Schuld. Noch mehr: die Schuld gewinnt außerdem noch einen neuen Titel. Obgleich nämlich der erste Titel, die Verschuldung des Actes, zur Begründung der Schuld vollkommen ausreicht, so ist die Verschuldung des verkehrten, nicht sein sollenden Zustandes ein ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, ausreichender Schuldtitel; denn wenn der thätliche Widerspruch gegen die Forderungen der Gott gebührenden Liebe und Ehrfurcht uns vor Gott mit Schuld beladen kann, warum nicht noch mehr die Zerreißung des Bandes, das uns in Liebe und Ehrfurcht an Gott fesselt? Und contrahiren wir hierdurch nicht noch die besondere Schuld, auch dieses Band wieder herzustellen und Gott für die Zerreißung desselben eine besondere Genugthuung zu leisten? Indes, da die letztere Verschuldung nur aus der ersten entspringen kann und virtuell schon in derselben eingeschlossen ist, werden wir am besten sagen, die erste Verschuldung schließe in der zweiten ab, und die erste Schuld (für den Act) werde durch die zweite (für die bleibende pravitas) vollendet und consolidirt.

Der volle Begriff der theologischen habituellen Sünde muß also beide Momente in ihrer organischen Verbindung zur Geltung bringen. Je nachdem wir das eine oder das andere, den reatus oder die pravitas, vorkehren, werden wir entweder sagen, die habituelle Sünde sei die eigenwillig zugezogene Schuld gegen Gott für den seinem Willen widersprechenden Act und Zustand; oder aber sie sei der als Abdruck des sündhaften Actes in der Seele fortdauernde Zustand, durch welchen die Schuld der Seele gegen Gott vollendet und consolidirt wird.

6. Hieraus folgt, daß bei der theologischen habituellen Sünde nicht nur die Verkehrtheit, sondern auch die Schuld einen geheimnißvollen Charakter besitzt. Sie hat ihn schon deshalb, weil sie nicht gegen Gott als Schöpfer, sondern als Vater contrahirt wird und auf der schuldbaren Verletzung derjenigen Liebe und Ehrfurcht beruht, die das Geschöpf Gott als seinem Adoptivvater schuldet; sie hat ihn um so mehr, weil sie überdies durch die Zerreißung des Bandes begründet wird, welches das Geschöpf an Gott als seinen Adoptivvater fesselte, und weil sie eben dadurch auch in der mystischen Veränderung der Beschaffenheit des mit ihr belasteten Subjectes einen realen Rückhalt besitzt.

Ebensowenig wie das Wesen, vermag daher die Vernunft auch die Größe dieser auf dem Sünder lastenden Schuld zu ermessen. Wenn die Schuld des Sünders in der natürlichen Ordnung schon mit Rücksicht auf den Beleidigten gewissermaßen unendlich ist, so ist sie es in der übernatürlichen Ordnung noch bedeutend mehr. Denn erstens hatte der Schuldner hier durch die Theilnahme an der göttlichen Natur der Unendlichkeit Gottes ungleich näher gestanden und sich dennoch von ihr losgerissen, sie verachtet. Schon deshalb allein ist die Schuld hier unbezahlbar von seiten des Schuldners. Ueberdies kann der Schuldner aus eigenen Kräften sich nicht wieder mit Gott durch übernatürliche Liebe verbinden und den Standpunkt, von dem aus er in etwa Genugthuung leisten könnte, den Stand der Kindschaft Gottes, niemals aus sich selbst und auch sonst nicht anders wieder erwerben, als wenn Gott ihm die Schuld, durch welche er eben diese Gnade verwirkt, schon wenigstens theilweise erlassen hat.

So verdient denn der habituelle Sünder, solange sein Zustand und sein Verhältniß zu Gott nicht durch gnädige Dazwischenkunft Gottes geändert wird, den Haß und den Zorn Gottes, und zwar einen Haß und einen Zorn, der in geradem Verhältniß der erhabenen Liebe und Huld entspricht, welche ihm im Stande der caritas und der gratia adoptionis

zu theil wurden. Er verdient somit nicht nur den Verlust der übernatürlichen Güter, zu denen er durch die caritas und gratia berufen war, sondern er provocirt auch gegen sich von seiten Gottes eine Reaction, ebenso furchtbar, wie das Attentat des Adoptivkindes gegen seinen Vater schmählich und abscheulich gewesen.

Aus der ungetilgten und menschlicherweise unaustilgbaren Schuld gegen Gott entwickelt sich die Nothwendigkeit, die Wirkungen seines Hasses und Zornes, seine Strafen zu tragen; aus dem reatus culpae entsteht der reatus poenae, welch letzterer bei der theologischen Sünde ebenso einen mystischen Charakter hat wie der erste.

7. Doch auf das Mysterium der Strafgerechtigkeit Gottes werden wir später ausführlicher zurückkommen müssen. Für jetzt wollen wir nur noch einen Ausdruck erklären, mit dem wir uns gewöhnlich das Wesen der habituellen Sünde veranschaulichen. Ich sage: veranschaulichen, nicht begrifflich bestimmen; denn der Ausdruck gibt uns bloß ein sinnliches Bild an die Hand, das wir den eigentlichen Begriffen nicht substituiren dürfen, sondern in seiner Anwendbarkeit durch sie bestimmen müssen.

Bildlich wird nämlich die actuelle sowohl wie die habituelle Sünde eine Befleckung der Seele genannt, ein Ausdruck, der gerade in der übernatürlichen Ordnung eine ganz besondere Bedeutung erhält. Wir sehen hier davon ab, inwiefern die Sünde auch als conversio ad creaturam, sei es im Acte selbst, sei es in dem durch ihn in dieser Beziehung hervorgerufenen Habitus, in den unordentlichen Neigungen zur Creatur, die Seele beflecke. Hier haben wir die Sünde nur als aversio a Deo ins Auge zu fassen.

Was haben wir uns alsdann unter dieser Befleckung zu denken, wie hängt sie mit der Sünde zusammen? Die actuelle Sünde ist in der Seele ein Etwas, das mit der in ihr liegenden Hinordnung auf Gott und ihrer Harmonie mit Gott in Widerspruch tritt, diese Ordnung stört und sie zu vernichten strebt, das endlich die Seele vor den Augen Gottes mißfällig macht. Was die actuelle Sünde im Augenblicke ihrer Setzung, das thut nachher, solange die durch sie hervorgebrachte Störung der Ordnung und Beleidigung Gottes nicht ausgeglichen ist, solange ihr Urheber für diese Störung und Beleidigung haftbar bleibt, die durch sie zugezogene, noch ungetilgte Schuld.

Weil nun in sinnlichen Dingen das, was dieselben entstellt und mißfällig erscheinen läßt, eine Befleckung genannt wird, so überträgt man mit Recht diese Bezeichnung auch auf die Sünde und Schuld, als auf das,

was den Geist entstellt und vor Gott mißfällig macht. Insoweit ist die geistige Befleckung eben kein besonderes Mysterium; jeder, der einen Begriff von Gerechtigkeit und Sünde hat, begreift die Sünde unter allen Umständen als eine Entstellung und Entehrung des Ebenbildes Gottes. Nachdem der Act selbst vorübergegangen, ist sie nichts Reales, Physisches in der Seele, sondern das auf dem Acte beruhende Mißverhältniß der Seele zur moralischen Ordnung und zu Gott, gleichsam der Schatten des sündhaften Actes, der in der Schuld auf der Seele lastet.

In der übernatürlichen Ordnung greift diese Art von Befleckung der Seele ebenfalls Platz, aber so, daß sie nicht nur in sich selbst von weit größerer Bedeutung ist, sondern auch eine andere, realere Art von Befleckung in sich begreift.

Wir haben schon gesehen, daß der sündhafte Act als Widerspruch gegen die übernatürliche Ordnung eine weit größere Häßlichkeit hat und seinen Urheber ungleich mehr entehrt und schändet, als in der natürlichen Ordnung. Ebenso sahen wir, daß die durch ihn dem Sünder aufgeladene Schuld fortdauernd, solange sie nicht gelöscht oder nachgelassen worden, ihn vor Gott ungleich mehr mißfällig und verabscheuungswürdig macht, als die Schuld in der natürlichen Ordnung. Somit muß sowohl der Act, während er in der Wirklichkeit gesetzt wird, als die Nachwirkung, der Schatten desselben in der Schuld, die Seele des Sünders hier so sehr beflecken und so häßlich machen, wie die Vernunft es weder zu ahnen noch zu begreifen vermag.

Obgleich demnach schon diese Art der Befleckung einen geheimnißvollen Charakter besitzt, so ist sie, für sich betrachtet, doch immer nur eine bloß moralische Befleckung, namentlich soweit es sich um die nach dem sündhaften Acte in der Schuld übrigbleibende habituelle Befleckung handelt. Damit allein aber ist der Begriff der Befleckung in der übernatürlichen Ordnung, bei der Todsünde wenigstens — bei der läßlichen reicht der Begriff der moralischen Befleckung hin — noch bei weitem nicht erschöpft. Hier gibt es noch eine andere Art von Befleckung der Seele, welche das Angesicht derselben nicht bloß mit Staub bedeckt, sondern wie ein beißendes Gift sich in dasselbe hineinfrißt, es vollständig entstellt und verwüstet durch Veränderung seiner Beschaffenheit.

Durch die Gnade und die übernatürliche Gerechtigkeit besitzt die Seele einen übernatürlichen Glanz, eine himmlische Harmonie mit Gott, eine göttliche Schönheit, die zur Sünde in demselben Verhältniß steht wie das Licht zur Finsterniß. Dieser Glanz, diese Harmonie und Schönheit wird durch

die Sünde nicht bloß in etwa entstellt oder gestört, sondern geradezu vernichtet und ausgetilgt. Die Seele, welche durch die Gnade im Lichte der göttlichen Sonne wie ein glänzender Stern am Himmel funkelte, wird durch die Sünde plötzlich in eine dunkle, nächtige Kugel verwandelt. Wie eine düstere Wolke tritt die Sünde (der sündhafte Act) zwischen die Seele und das göttliche Gnadenlicht, um dasselbe von ihr auszuschließen und ihm den Zugang zu derselben zu verwehren. Die actuelle Sünde, sowohl im Augenblicke der That als auch nachher, solange die That in ihrer Wirksamkeit nicht aufgehoben ist, ist eben diese Wolke, welche die Seele ihres Glanzes und ihrer Schönheit beraubt, sie also befleckt oder vielmehr ganz verfinstert. Sie ist auch in sich selbst eine Makel im eben erklärten, moralischen Sinne; aber die Wirkung derselben ist es noch unendlich mehr, obgleich eben diese überhaupt gar keine eigentliche Befleckung wäre, wenn sie nicht durch einen sündhaften Act hervorgerufen würde. Denn wenn die Seele den Glanz der Gnade und Heiligkeit nach Gottes Willen nicht haben sollte oder ihn anders als durch ihre Verschuldung verlöre, so wäre sie durch den Mangel desselben zwar weniger wohlgefällig vor Gott, aber darum nicht positiv mißfällig. Ja, damit der Mangel der Heiligkeit und Gerechtigkeit die Seele eigentlich beflecke und sie vor Gott m i ß f ä l l i g mache, reicht es nicht einmal hin, daß derselbe i n i r g e n d w e l c h e r W e i s e eine Folge der Verschuldung des Sünders sei. Wird er nämlich bloß gedacht, wie er in der That gedacht werden kann, als durch den sündhaften Act verwirkt, als Folge und Strafe der durch diesen contrahirten Schuld, dann ist nicht er es, sondern vielmehr der Act und die bloße Schuld, welche die Seele vor Gott mißfällig machen; es ist daher kein zur Sünde, sondern ein zur Strafe gehöriger Fleck, der nur zeigt, wie sehr die Seele durch die sündhafte That und die Schuld mißfällig geworden ist. Der eigentliche Fleck ist dann bei der Fortdauer der Sünde die Schuld, welche Gott bewegt, das Kleinod seiner Gnade aus der beschmutzten Seele hinwegzuziehen. Denkt man dagegen diesen Mangel als direct und unmittelbar durch die Verkehrtheit des Actes bewirkt und somit im eigentlichen Sinne verschuldet, dann wird durch seine Verschuldung erst die auf der Seele lastende Schuld vollendet, dann constituirt er wesentlich mit, wie die Sünde, so auch den Grund der Mißfälligkeit der Seele vor Gott, also die sündhafte Befleckung.

Da die Mißfälligkeit der Seele vor Gott hier nicht nur in der moralischen Fortdauer eines vorübergegangenen Actes, sondern in einer verschuldeten realen Veränderung und Entstellung der Seele liegt, so ist es

klar, daß die Idee der Befleckung erst hier in ihrem Vollgehalte verwirklicht wird. Aber der so entstehende Fleck ist dann auch ein wahres Mysterium, nicht so sehr deshalb, weil wir ihn nicht mit Augen sehen können, als vielmehr, weil er die Aufhebung eines übernatürlichen, geheimnißvollen Glanzes, die Vernichtung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes in der Seele involvirt. Das natürliche Ebenbild Gottes in der Seele kann nur getrübt und entstellt werden, wie ihr natürliches Lebensprincip nur gehemmt und geschwächt werden kann. Aber das übernatürliche Ebenbild Gottes, das Siegel des Heiligen Geistes, der Abdruck der göttlichen Natur kann vernichtet werden, gleichwie auch das übernatürliche Lebensprincip in seiner Wurzel ertödtet werden kann.

Wenn die Lehre, welche die habituelle Sünde in die Privation der Heiligkeit setzt, nicht allseitig aufgefaßt und dargestellt wird, so könnte es scheinen, als ob der Sünder nach vollbrachter That von seiner übernatürlichen Höhe nur auf das Niveau der Natur herabgesunken wäre. Aber in der Wirklichkeit drückt die mit jener Privation verbundene Last der Schuld ihn ebenso tief unter seine Natur hinab, als die Heiligkeit ihn über dieselbe erhob; denn er wird jetzt in demselben Maße von Gott gehaßt und zurückgestoßen, wie er früher von Gott geliebt und in dessen Nähe gezogen wurde. Da ferner die Heiligkeit nicht wie ein bloßes Kleid die Natur umgab, sondern wie ein lebendiges Pfropfreis mit derselben verwachsen war, so muß die Entfernung derselben die Natur in einem Zustande zurücklassen, der sich von dem der reinen Natur in ähnlicher Weise unterscheidet wie der eines entseelten Leichnams von dem nie beseelt gewesenen Körper. Und wie der Wille in seiner Widersetzlichkeit gegen die Gnade eine größere Bosheit offenbarte, als sie außer der Gnadenordnung möglich gewesen wäre, so wird auch die Neigung zur Wiederholung des Actes, welche mehr oder weniger in der Regel erzeugt wird, hier weit bösartiger sein als in der bloßen Naturordnung. Letzteres geschieht namentlich dann, wenn der Sünder sich direct und formell an der Gnade vergreift und so ihre himmlische Süßigkeit in das schwärzeste Gift umwandelt, was wir später näher erklären werden[1].

---

[1] Wir bemerken hier im voraus schon, daß das bisher Gesagte strenggenommen nur bei der persönlichen Sünde, nicht bei der Erbsünde Anwendung findet; denn es ist dabei vorausgesetzt, daß die Schuld in ihrer ganzen Schwere und in ihrem ganzen Umfange auf dem Subjecte laste; hierzu ist aber erfordert, daß der sündhafte Act mit der Gnade in demselben Subjecte zusammentreffe, was bei dem Erbsünder nicht der Fall ist.

§ 41. Das mysteriöse Element im Ursprunge und Verlauf der Sünde.

1. Der eigenthümliche, geheimnißvolle Charakter des Widerspruchs, in welchen die Sünde in der übernatürlichen Ordnung mit der von Gott gegebenen Güte und Gerechtigkeit, mit der Heiligkeit desjenigen tritt, der die Sünde begeht, muß sich aber nicht bloß in den Folgen der Sünde, sondern auch in ihrem Ursprunge offenbaren. Durch den seiner Güte und Gerechtigkeit widerstrebenden Act, sagten wir oben, strebt der Sünder danach, dieselbe aufzuheben oder wenigstens zurückzudrängen. Da aber die gottgegebene Güte und Gerechtigkeit der Sünde vorausgeht und ihrerseits zum Guten hindrängt, also von der Sünde abhält: so muß die Creatur, um den sündhaften Act zu setzen, sich ihrem Einflusse entziehen; nur so wird ihr die Sünde möglich.

Die Creatur ist zwar von Natur aus frei, sie hat die freie Wahl, sich für Gott oder gegen Gott zu entscheiden; aber diese Freiheit ist keine absolute Indifferenz und Ungebundenheit. Der Wille empfängt von seinem Schöpfer nothwendig die Bestimmung, Gott anzuhangen, und diese Bestimmung ist für ihn Gesetz und Pflicht, ein moralisches Band. Aber auch dabei läßt Gott es nicht bewenden; in den Willen selbst legt er eine Tendenz zum Guten hinein, die ihn gleichsam an dasselbe bindet, so daß der Wille, wenn er sündigen will, sich diesem Bande auf unnatürliche Weise entziehen muß. In dieser Entziehung, in diesem Abfalle haben wir den Ursprung der Sünde zu suchen. Sehen wir, wie sich derselbe in ganz verschiedener Weise in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung gestaltet.

In der Natur schon liegt, wie zum öftern bemerkt, ein Streben nach der Liebe Gottes und nach der Unterwerfung unter Gott, ein Streben, das an sich dazu angethan ist, die Abwendung von Gott und seinem Gesetze zu verhindern. Doch die geschaffene Natur steht an sich zu ferne von Gott und ist zu sehr auf sich selbst eingeschränkt, als daß dadurch der Abfall von Gott von vornherein ganz und gar wesentlich ausgeschlossen würde. Wie aus Gott, so ist die Natur auch zu gleicher Zeit aus dem Nichts, daher wesentlich defectibel, und so erscheint der Abfall von Gott durch die Sünde eben nicht als etwas besonders Seltsames und Geheimnißvolles.

Die übernatürliche Güte der Creatur hingegen fließt unmittelbar aus dem Schoße Gottes, ist eine Art von Participation der göttlichen Güte und

Heiligkeit, die mit der Sünde so sehr im Widerspruche steht wie Feuer mit Wasser, Licht mit Finsterniß. Sie strebt von Natur danach, das Geschöpf in ähnlicher Weise unsündlich zu machen, wie Gott selbst unsündlich ist. Und in der That, wenn die Theilnahme an der göttlichen Natur ganz über das Geschöpf ausgegossen, wenn das Geschöpf vollkommen aus dem Lichtschoße der Gottheit im Zustande der Verklärung wiedergeboren, vollkommen mit Gott vereinigt ist, dann kann die Sünde in keiner Weise ihm auch nur von ferne nahen, dann ist der Abfall und die Abwendung von Gott absolut undenkbar; die Gebrechlichkeit der Natur wird ganz und gar von der göttlichen Heiligkeit verschlungen.

Ist denn nun aber die übernatürliche Gerechtigkeit, welche uns hier auf Erden gegeben wird und auch den Engeln im Stadium der Prüfung gegeben war, nicht ebenfalls eine Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit, eine Vorausnahme derjenigen Heiligkeit und Vereinigung mit Gott, die wir in der Verklärung erhalten, und müßte sie also nicht ebenfalls danach streben und dazu angethan sein, das Geschöpf unsündlich zu machen? Ohne Zweifel; sagt doch der hl. Johannes[1]: „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.“ Weil der Same Gottes in der Seele bleibt, und darum auch, solange er in ihr bleibt, kann sie keine schwere Sünde begehen. Sie kann nicht sündigen, als nur in dem Augenblicke, wo der Same Gottes, die Heiligkeit und Gnade, von ihr weicht, wo die Seele aus dem Schoße Gottes, in dem sie geborgen war, sich losreißt, den Armen Gottes, die sie umschlungen hielten, sich entwindet, wo sie den Fesseln der Liebe, die sie an Gott in wunderbarer Weise festhefteten, gewaltsam sich entzieht. Das kann sie aber nur deshalb, weil der Same Gottes hier auf Erden noch nicht ganz in ihr aufgegangen ist, sie noch nicht ganz durchdrungen und durchlebt, weil die göttliche Gluth der Heiligkeit sie noch nicht ganz absorbirt und verklärt hat, weil die Vereinigung mit Gott noch nicht ganz vollendet und abgeschlossen ist. Immerhin erscheint der Ursprung der Sünde in der geheiligten Creatur als etwas ohne Vergleich Geheimnißvolleres als in der bloßen Creatur; wenn überall, auch in der bloßen Creatur, der Abfall von Gott als etwas Grundloses, Unnatürliches sich darstellt, so ist doch die Losreißung aus der übernatürlichen Vereinigung mit Gott, die Sünde der Creatur trotz ihrer geheimnißvollen Heiligkeit, ganz besonders grundlos und unerforschlich.

---

[1] 1 Joh. 3, 8.

2. Nur einige Lichtstrahlen vermögen wir in diesen Abgrund hinein zu werfen, die uns einen tiefern Begriff von dem factischen Ursprunge der Sünde und ihrer Entwicklung geben und uns namentlich die furchtbare Bosheit und Gewalt erklären, womit sie in der Welt wüthet.

Der Abfall von Gott kann eben nur aus der Vereinigung und Verbindung mit Gott entspringen, nicht als aus seiner Ursache, sondern als aus seiner Voraussetzung; denn wo keine Vereinigung vorhanden ist, läßt sich auch keine Trennung denken. Wenn ein Wesen aus sich ganz von Gott getrennt wäre, entweder weil es nicht von Gott abhinge oder weil Gott dasselbe nicht zu sich in Relation gesetzt hätte, so könnte es sich nicht von Gott abwenden, weil es ihm nicht zugewandt gewesen wäre. Und da die Sünde im reinen Nichts ihren Ursprung nicht haben kann, so muß sie eben immer von dem Guten, das Gott in die Creatur gelegt hat, ausgehen, indem sie, an dasselbe sich anlehnend und sich ihm zukehrend, Gott den Rücken wendet. Weil die Creatur das Gute, das sie besitzt, von Gott besitzt, so sollte es für sie ein Beweggrund sein, Gott dafür zu danken, ihn wieder zu lieben, es nur nach seinem Willen zu gebrauchen, und da sie selbst ganz von Gott stammt, sich selbst ganz ihm zu unterwerfen und hinzugeben. Weil sie aus sich nichts, Gott aber aus sich alles ist, so sollte sie sich freuen, daß eben Gott aus sich alles ist, um auch sie aus ihrem Nichts hervorzuziehen, sollte sich freuen und Gott danken, daß er aus freier Liebe sich ihr mittheilt. Und je größer das Gut ist, welches die Creatur von Gott empfangen, desto freier ist die Liebe, wodurch Gott es ihr gegeben, desto größer sollte also auch die Freude über die Größe Gottes und der Dank gegen ihn sein; aber desto größer und fühlbarer ist auch die unbedingte Abhängigkeit, in der die Creatur zu Gott steht.

Gerade diese Abhängigkeit sollte an sich die Creatur nur um so mehr antreiben, unbedingt sich Gott zuzuwenden und sich ihm hinzugeben; aber sie ist eben auch der Ausgangspunkt des Abfalles von Gott und der Auflehnung gegen Gott. Sie wird der Anstoß zum Falle, wenn es die Creatur ärgert, daß sie das, was sie ist und hat, nicht aus sich ist und besitzt; wenn sie das Gute, das sie empfangen, als hätte sie es nicht empfangen, nach eigener Willkür zu gebrauchen und zu genießen verlangt; wenn sie endlich mehr verlangt, als Gott ihr mit freier Liebe zugewiesen, kurz, wenn sie sein will wie Gott. Und gerade je mehr Gutes sie von Gott empfangen, desto näher liegt es auch, wie einerseits Gott dafür zu danken, so andererseits zu wünschen, daß man es aus sich habe, es frei genießen und gebrauchen könne und noch mehr erwerbe; gerade dann ist auch die

Abhängigkeit von Gott und die Verbindlichkeit gegen ihn am fühlbarsten und empfindlichsten für den, der sein will wie Gott.

Am allermeisten ist dies aber der Fall bei der übernatürlichen Gnade. Wenn Gott der Creatur ankündigt, daß er sie aus der Tiefe der Knechtschaft, der sie von Natur verfallen wäre, in reiner, überfließender Liebe zur Ehre seiner Kinder erheben wolle: so muß die Creatur eben hierdurch ihre Nichtigkeit Gott gegenüber, ihre unbedingte Abhängigkeit von ihm am deutlichsten fühlen; sie wird gedemüthigt durch dieselbe Hand, welche sie erheben will, und wenn sie diese Demüthigung nicht annehmen mag, so weist sie stolz die gnadenspendende Hand Gottes zurück, lehnt sich gegen ihn auf und will lieber im Gefühle des eigenen Selbst sich von Gott trennen als in seinem Schoße das Glück seiner Kinder genießen.

Denken wir uns einen ähnlichen Fall unter uns Menschen. Ein Fürst nimmt einen Menschen von niedrigem Stande zu seinem Adoptivkinde an. Es ist dies eine große Wohlthat, die den letztern zur innigsten Liebe gegen seinen Wohlthäter entflammen sollte; aber sie kann auch der Anstoß zu einem Mißverhältnisse zwischen beiden werden, das sonst wohl nie eingetreten wäre. Wäre jener in seinem Stande geblieben, er würde sicher nie daran gedacht haben, sich seinem Fürsten gleichzusetzen und ihn zu verdrängen. Nun aber sieht er sich plötzlich auf eine schwindelnde Höhe erhoben; er gefällt sich darin, berauscht sich, möchte sie auch gerne ganz und vollständig genießen; er möchte sie ganz sein eigen nennen können und muß nichtsdestoweniger wahrnehmen, daß er von Haus aus kein Recht darauf hatte, daß sie ihm nur aus reiner Gnade und Barmherzigkeit verliehen worden. Er soll herrschen, aber nur als Lehensmann, in der vollsten Abhängigkeit von seinem Adoptivvater, unter seiner Vormundschaft, an seiner Hand; einerseits fühlt er sich gehoben, andererseits soll er wieder klein werden, wie ein unmündiges, aus Gnade angenommenes Findelkind. Da erwacht der Stolz mit einer nie geahnten Wuth; schwarze Eifersucht und grimmiger Haß treten an die Stelle der hingebenden, dankbaren Liebe. Je süßer die Wohlthat, desto bitterer ist das Gift, in das sie übergeht.

3. Auf solche Weise haben wir uns namentlich den Fall des Engels zu denken. Die Heilige Schrift selbst schildert uns denselben als hervorgegangen aus dem Taumel, welchen die schwindelnde Höhe und Herrlichkeit, zu der Gott ihn erhoben hatte, in ihm hervorbrachte. Weil er Gott so sehr ähnlich war, weil er zur innigsten Gemeinschaft mit Gott berufen war, wollte er auch ganz wie Gott sein. Seine überaus hohe Stellung

verleitete ihn, daß er auf Güter Anspruch machte, an die er sonst nicht gedacht hätte, daß er nicht aus bloßer Gnade und an Gottes Hand, sondern schlechtweg auf eigene Faust mehr sein wollte, als es einer Creatur Gottes zukommt.

Einige Theologen der Vorzeit gingen sogar so weit, zu glauben, ohne eine übernatürliche Erhebung des Engels sei sein Fall gar nicht möglich gewesen. Das ist offenbar zu viel: sonst wäre der Engel von Natur unfähig zur Sünde gewesen und es erst durch die Gnade geworden, während doch eben die Gnade es ist, die das an sich sündenfähige Geschöpf der Unsündlichkeit Gottes theilhaft machen soll. Nur das ist anzunehmen: factisch fand der Engel seinen Anstoß zum Falle in seiner übernatürlichen Erhebung, und darum war es auch ein so tiefer und furchtbarer Fall.

Wenn wir den höchsten Grad der Bösartigkeit eines sündhaften Actes ausdrücken wollen, so pflegen wir zu sagen, die Sünde sei eine dämonische. Mit dieser Bezeichnung deutet man zunächst an, daß die Sünde nicht aus Schwachheit oder Unwissenheit, sondern mit offenen Augen und voller Freiheit, aus reiner Bosheit geschehe, wie es bei den gefallenen Engeln der Fall war, und daß demzufolge das Böse auch als solches mit einer Kraft und Entschiedenheit gewollt werde, wie es jene Engel wollten, als sie sich einmal für alle Ewigkeit mit ihrem ganzen Wesen in dasselbe hineinstürzten. Aber das tiefste Wesen, der Abgrund der dämonischen Bosheit ist damit noch nicht erschöpft. Dieser Abgrund öffnet sich erst, wenn wir bedenken, daß der Engel sich gerade an der übernatürlichen Gnade Gottes vergriff, daß er die Süßigkeit des Heiligen Geistes in das schwärzeste Gift verwandelte, daß er sich im Schoße Gottes gegen ihn empörte und gleichsam das innerste Wesen Gottes zu durchwühlen unternahm. Diese grundlose Bosheit afficirt den Act und die Gesinnung des Teufels nicht bloß objectiv, insofern der Act auf eine Verletzung der übernatürlichen Gnadenordnung hinausläuft, wie es in uns bei Sünden der Schwachheit oder Unwissenheit geschieht, sondern auch subjectiv in seinem innersten Wesen, weil seine Bosheit sich eben an der Gnade Gottes entzündete. Daher jener unergründliche, wüthende Gotteshaß, der die Sünde des Teufels charakterisirt, jene furchtbare Verhärtung und Ruchlosigkeit, wie sie auf dem Boden der bloßen Natur nie hätte entstehen können, wie sie bei den Menschen nur zuweilen bis zu einem gewissen Grade in den Sünden gegen den Heiligen Geist hervortritt. Und dieser unergründliche Gotteshaß, diese Verhärtung und Ruchlosigkeit ist es gerade, was der

Sünde des Teufels den eigenthümlichen, geheimnißvollen Charakter aufdrückt, den wir als das Dämonische zu bezeichnen pflegen.

Daraus folgt aber auch noch eine andere interessante Wahrheit. Die Sünde in der übernatürlichen Ordnung übt wenigstens dann, wenn sie aus reiner Bosheit begangen wird, einen furchtbaren Rückschlag auf die Natur des Sünders. Die eigenthümliche Bosheit der Sünde geht in jener Voraussetzung nicht spurlos an der Natur vorüber, als wenn sie bloß die Gnade abschüttelte und die Natur unversehrt ließe. Indem die Creatur geradezu gegen die Gnade angeht und sich gegen sie als das höchste Gut der Natur verhärtet, zerrüttet und verkehrt sie auch die Natur in einer Weise, wie es sonst nicht möglich gewesen wäre. Der Wille wird so verkehrt, so bösartig und vergiftet, wie es bei einer bloßen Auflehnung gegen die natürliche Ordnung nicht denkbar ist. Und gerade hierin liegt wahrscheinlich auch der tiefste Grund, weshalb eine Aenderung und Umkehr des Willens zum Guten, selbst zu dem natürlich Guten, bei den gefallenen Engeln und ohne eines der größten Wunder der göttlichen Gnade auch hier auf Erden bei den Sündern gegen den Heiligen Geist als eine Unmöglichkeit erscheint. Diese Unmöglichkeit der Bekehrung bei den gefallenen Geistern wird zwar von den Theologen aus der natürlichen Beschaffenheit ihres Willens erklärt; wie aber die natürliche Güte des Geschöpfes durch die Gnade ihre Sanction erhält und zur sanctitas wird, so wird auch die Verkehrung des Geschöpfes durch den Widerstand gegen die Gnade tiefer, furchtbarer und unauslöschlicher.

4. Doch wir haben es hauptsächlich mit der Sünde des Menschen und zwar mit der des ersten Menschen zu thun. Beim Menschen, wie er jetzt ist, hat die actuelle Sünde in der Regel ihren Ursprung in der mangelhaften Erkenntniß des Guten und in den irdischen resp. fleischlichen Neigungen seiner Natur. Aber dieser Zustand der Schwäche und Unwissenheit war nicht der ursprüngliche. Ursprünglich war der Mensch durch die Gabe der Integrität frei von der Dunkelheit des Verstandes und von den niedrigen Neigungen seines Begehrungsvermögens. Man müßte das Wesen des Urstandes gänzlich verkennen, wollte man glauben, daß Eva oder auch Adam durch sinnliche Begierde nach dem Apfel zur Sünde veranlaßt worden seien. Keinerlei Begierde nach einem unerlaubten Gute konnte sich in ihnen regen ohne eine vorherige Einstimmung des Willens, die an sich selbst schon Sünde war. Das sinnliche Wohlgefallen, welches Eva an dem Apfel empfand, als sie auf ihn hinschaute, war nicht der Anfang der Sünde, sondern die Folge einer in ihrer Seele schon gesetzten Sünde.

Die erste Sünde Evas und Adams konnte nur der Stolz sein, und in der Wirklichkeit war es allem Anschein nach derjenige Stolz, welcher direct an der Gnade Gottes sich vergreift, ein ähnlicher Stolz, wie er bei dem gefallenen Engel gewesen, der jene beiden in seine Sünde zu verstricken suchte.

Oder was war es anders, womit der Teufel die Eva zu reizen suchte, als er sie fragte: „Warum hat euch Gott verboten, vom Baume zu essen?“ und ihr verhieß, daß sie wie Götter sein würden, wenn sie davon genössen? Wurde nicht damit der Eva Gott als ein drückender Vormund dargestellt, der sie bei all ihrer Größe ihre Abhängigkeit von ihm recht deutlich fühlen lassen wolle? Wurde sie damit nicht aufgefordert, eine Unabhängigkeit von Gott zu reclamiren, die sie als Kind Gottes am allerwenigsten haben konnte, und sich selbst Gott gegenüber als mündiges, selbständiges Kind zu erklären? Indem Eva dieser Stimme Gehör gab und auf eigene Faust wie Gott sein wollte, was sie nur durch seine Gnade an seiner Hand sein sollte, warf sie die Gnade Gottes als ein hartes, niederdrückendes Joch von sich ab und nahm so den Anstoß zum Falle gerade aus der schwindelnden Höhe, zu der Gott sie erhoben und auf der sie nur an der Hand Gottes stehen konnte. Sie fiel auf ähnliche Weise wie der böse Engel, und mit ihr fiel Adam ohne Zweifel in derselben Form, indem entweder er die Worte der Schlange selbst mit anhörte oder aber Eva nicht verfehlte, die Gründe, welche sie zum Falle bewogen, auch ihrem Manne vorzuhalten.

Ja nach dem Apostel war die Sünde Adams noch größer, weil bewußter, als die Sünde Evas; er sagt nämlich: Eva sei von der Schlange betrogen worden (habe also, wenn auch unverzeihlicherweise, den Worten der Schlange geglaubt), Adam hingegen sei nicht betrogen worden (habe also mit vollem Bewußtsein der Sündhaftigkeit seiner That gesündigt) [1].

Gleichwohl war die Größe der Bosheit in der Sünde des ersten Menschen noch immer bedeutend verschieden von der Sünde der Engel. Die Erkenntniß des Menschen, obgleich nicht in dem Grade wie jetzt an die Sinnlichkeit gebunden, war doch nicht so rein und klar wie die der Engel, sein Wille nicht so energisch und kraftvoll wie der ihrige. Daher war auch der Rückschlag der Sünde auf die Natur bei ihm ein ganz anderer; er zeigte sich, wie wir später sehen werden, mehr in einer Zerrüttung der Natur durch den Verlust der Integrität, in einer überaus

---

[1] 1 Tim. 2, 14.

empfindlichen Armseligkeit, die, wie sie einerseits den Keim der Bosheit fortentwickeln, so auch andererseits den Menschen zur Erkenntniß und Bereuung seiner frevelhaften That anregen konnte.

5. So pflanzte sich die Sünde der Engel durch die Versuchung auf den Menschen fort, und zwar in ihrem eigenthümlichen Charakter; beiderseits entzündete sich der Kampf gegen die Gnadenordnung, um mich so auszudrücken, an der eigenen himmlischen Gluth der Gnade.

Vielleicht dürfen wir noch hinzufügen, auch die Gemeinschaft in der Sünde zwischen den Engeln und Menschen, der gegenseitige Verkehr im Bösen habe seinen stärksten und tiefsten Grund in der Gnadenordnung.

Eine Verbindung und ein Wechselverkehr zwischen Engeln und Menschen, im Guten wie im Bösen, ist zwar schon auf Grund der in der Gesamtschöpfung herrschenden natürlichen Einheit beider denkbar. Indes ist doch auch der Unterschied der beiderseitigen Naturen von zu großer Bedeutung, als daß wir eine so innige Gemeinschaft und einen so lebhaften Wechselverkehr im Guten sowohl wie im Bösen, wie er nach der Offenbarung factisch besteht, aus jener Einheit allein hinreichend erklären könnten. In der Gnade, welche den Menschen wie den Engeln zu theil geworden, tritt der Gegensatz der Naturen zurück; beide, Engel und Menschen, werden, in den Vaterschoß Gottes erhoben und mit Gottähnlichkeit überkleidet, einander ebenbürtig und zu einer großen Familie im Hause des himmlischen Vaters vereinigt. Daher der innige Verkehr mit den guten Engeln, die alles aufbieten, um die Menschen in der Treue gegen den gemeinschaftlichen Vater zu erhalten und sie dereinst mit sich in der seligen Anschauung seines Angesichtes zu vereinigen. Daher aber auch die Wuth der gefallenen Engel, die den Menschen um das himmlische Kleinod, das sie selbst verloren, beneiden, die ihn in ihre Empörung und ihren Fall zu verstricken suchen, damit er nicht im Himmel den Platz ausfülle, von dem sie verstoßen worden. Daher die grimmige Bosheit der höllischen Schlange, die im Menschen die himmlische Taube (den Heiligen Geist) verfolgt, welche mit ihrer süßen Liebe von ihr gewichen ist und auf dem Haupte des Menschen sich niedergelassen hat. Daher der furchtbare, unsichtbare und geheimnißvolle Kampf zwischen Himmel und Hölle, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen der Heiligkeit und der Gottlosigkeit, der übernatürlichen Gnade und der teuflischen Bosheit, dessen Gegenstand und Schauplatz die Menschheit geworden ist. Daher das große und furchtbare mysterium iniquitatis, das beständig dem mysterium gratiae Dei entgegenwirkt und nur in diesem Gegensatze seine Erklärung findet.

Dieses mysterium iniquitatis, von dem der Apostel redet, ist nichts anderes als das beständige Wirken des Teufels im Menschengeschlechte, um die Gnade und mit der Gnade auch die Natur zu Grunde zu richten, sodann ferner die durch den Pesthauch des teuflischen Geistes in den Menschen selbst hineingetragene Auflehnung gegen die Gnade, die in der verderblichsten Weise ihren Rückschlag auf die Natur ausübt. Zahllose Erscheinungen auf dem Gebiete des Bösen überraschen uns durch einen eigenthümlichen Charakter der Malignität; so namentlich der systematische Kampf gegen alles Gute und Heilige, der unergründliche Haß gegen die Kirche und ihre Diener, der Molochsdienst und die unnatürlichen Laster bei den Heiden; das alles sind Thatsachen, die sich aus menschlichen Leidenschaften kaum erklären lassen. Sie deuten auf einen furchtbaren Abgrund der Sünde und der Finsterniß hin, der sich unter unsern Füßen ausbreitet; aber in seine Tiefe hinabzusteigen, das Wesen der dort unten waltenden finstern Mächte zu erkennen, vermag die Vernunft nicht; nur der Glaube, der uns das hohe himmlische Mysterium der Gnade, des Lichtes und der Liebe offenbart, läßt uns auch einen Blick thun in den höllischen Abgrund der Schuld, der Finsterniß und des Hasses, von dem wir ebensoviel zu fürchten als von jenem erstern Mysterium zu hoffen haben.

§ 42. Die theologische Meinung über den Ursprung der Sünde aus der Empörung gegen den Gottmenschen.

Die bisherige Darstellung des in dem Ursprunge und der Geschichte der Sünde liegenden Mysteriums und der daraus folgenden eigenthümlichen Bosheit derselben läßt sich mit einer andern, von vielen Theologen angenommenen tiefsinnigen Auffassung in zutreffender Weise zu einem organischen Ganzen vereinigen.

Nach einer ziemlich allgemein gelehrten Meinung hatten die Engel vor ihrem Falle die Offenbarung der zukünftigen Menschwerdung des Sohnes Gottes. Diese Meinung hat ihre festeste Basis in der übrigens nicht so allgemein festgehaltenen Voraussetzung, daß das menschgewordene Wort, welches nach dem Apostel das Haupt aller Fürstenthümer und Mächte und der Erstgeborene aller Creatur ist, von vornherein im Weltplane Gottes als das Haupt und der König der Engel prädestinirt gewesen und als solches auch für sie die Quelle der übernatürlichen Gnade und Glorie hätte sein sollen. Den speculativen Werth dieser Unterstellung werden wir später bei dem Mysterium der Incarnation erörtern.

Die Wahrscheinlichkeit derselben vorausgesetzt, folgt mit Nothwendigkeit, daß die Engel den in der menschlichen Natur ihnen vorgestellten Menschensohn als ihren Gott anbeten und überdies in einem Träger der menschlichen Natur, in einem Menschen, die Quelle der ihnen zugedachten Gnade und Glorie anerkennen und verehren mußten: wie die Treugebliebenen aus ihnen nach dem Apostel[1] den Erstgeborenen später bei seiner Einführung in den Erdkreis wirklich angebetet haben.

Das war natürlich für die Engel eine Art von Demüthigung; obgleich von Natur so hoch über den Menschen erhaben, sollten sie ihn doch so sehr vor sich bevorzugt sehen, daß dadurch die menschliche Natur der Würde nach über die ihrige erhoben wurde. Nicht nur sollten sie bekennen, daß sie trotz ihrer erhabenen natürlichen Vollkommenheit keinen Anspruch auf die Kindschaft Gottes hätten, daß sie nur als Fremde in gnädiger Herablassung Hausgenossen Gottes sein könnten; sie sollten sich auch damit zufrieden geben, daß der Eingeborene Gottes, der als der Erstgeborene aller Creatur seine göttliche Würde derselben mittheilen wollte, nicht unter ihnen sich niederlasse, daß er in der tiefer stehenden menschlichen Natur seinen Gnadenthron aufschlage und von da aus auch ihnen die Strahlen seiner göttlichen Herrlichkeit zusenden werde. Ja sie sollten Gott dafür danken, daß er gerade mit der Menschheit sich so innig vereinigt, in ihr die Sonne der Gnade niedergelegt, sie zum Mittelpunkte der Universums auserſehen hatte.

Die Sünde der Engel läßt sich kaum natürlicher erklären und die Bosheit ihrer Empörung tiefer begreifen als in dieser Voraussetzung. Wenn der Engel, namentlich der glänzendste unter ihnen, Lucifer, sich in die Betrachtung seiner herrlichen Natur versenkte und dann den Gedanken aufgriff, daß Gott dieser erhabenen Natur die menschliche vorgezogen und ihn sogar in dem, was für ihn der höchste und edelste Vorzug war, von einem Menschen abhängig gemacht habe: konnte er sich dann nicht von Gott verachtet glauben, konnte nicht sein natürliches Hochgefühl sich zum empfindlich beleidigten Stolze gestalten und in Neid gegen das bevorzugte Menschengeschlecht, namentlich aber in unbändigem Hasse gegen den Menschensohn entbrennen, dem er huldigen sollte? Man braucht nicht zu sagen, wie es einige Theologen thun, der Stolz Lucifers habe darin bestanden, daß er für sich die unio hypostatica beanspruchte habe; es scheint das auch ganz widernatürlich, da er ja eben damit seine eigene Persönlichkeit

---

[1] Hebr. 1, 6.

aufgegeben hätte, während doch der Stolze sich gerade in sein eigenes Ich verrennt. Wenn Lucifer nach den Worten der Schrift in wahnsinniger Verwegenheit dem Allerhöchsten ähnlich sein und ihm gegenüber ein eigenes Reich aufrichten wollte, so erklärt sich das am einfachsten aus dem Unwillen darüber, daß überhaupt eine geschaffene Natur, und gerade die menschliche, über ihn erhoben und er ihr unterthänig gemacht worden sei. Der Aerger über die Erhebung der menschlichen Natur und die Demüthigung der seinigen scheint die ursprüngliche Form seines Stolzes gewesen zu sein, worin dann der Neid gegen die bevorzugten Menschen und deren Haupt, den Menschensohn, sowie die Empörung gegen Gott, welcher die ihm widerwärtige Anordnung getroffen, eingeschlossen waren.

Nur in diesem Sinne läßt es sich erklären, wenn einige Väter die Sünde des Engels in den Neid gegen den Menschen setzen; denn keinen andern für den Engel beneidenswerthen Vorzug, weder in der Ordnung der Natur noch in der Ordnung der Gnade, hatte der Mensch oder sollte er bei seiner Schöpfung erhalten, wenn nicht den, daß ein Glied seines Geschlechtes zur Würde des Sohnes Gottes und damit zum Haupte und Könige der Engel ausersehen war. Die Meinung dieser Väter, obgleich nicht vollständig entwickelt, kann daher recht gut als positive Stütze der vorgelegten Auffassung hingestellt werden.

War die geoffenbarte Menschwerdung des Wortes für Lucifer und für seine Engel, die lieber einem ihresgleichen gegen Gott, als einem Menschen, wenn er auch wirklich Gott wäre, sich unterwerfen wollten, der Anstoß zur Empörung gegen Gott: dann gewinnt auch ihre Sünde einen neuen, noch furchtbarern Charakter der Bosheit. Weil sich der Stolz und der Gotteshaß an dem erhabensten Mysterium der göttlichen Liebe entzündete, ist er hier ein doppelt unergründlicher Abgrund des Giftes und der Bosheit. Der Wille der Empörer zielt hier nicht bloß darauf ab, sich der Herrschaft Gottes zu entwinden; er strebt formell und wesentlich danach, den Sohn Gottes in seiner des Todes fähigen menschlichen Natur zu vernichten, indem er nur so das Aergerniß, woran er sich gestoßen, wegräumen zu können glaubt. Das größte und schwärzeste aller Verbrechen und zugleich das unbegreiflichste von allen, der Gottesmord, ergab sich von selbst aus der Empörung der Engel, die furchtbare Bosheit ihres Willens offenbarend und sich aus derselben erklärend.

Dieses grauenvolle Mysterium der Sünde in ihrem Ursprunge bietet uns nun wiederum ein Licht, das die ganze Geschichte derselben beleuchtet. Es läßt uns erst recht in die Tiefe des Hasses hinabblicken, mit welchem

der Teufel den Menschen verfolgt. Er verfolgt den Menschen nicht bloß deshalb, weil derselbe die Herrlichkeit zu erlangen bestimmt ist, welche er selbst verloren, sondern noch ungleich mehr, weil der Mensch ein Glied am Leibe des Sohnes Gottes ist; er verfolgt die Menschheit um ihres Hauptes willen und dieses wiederum, weil es sich als Haupt mit den Menschen verbunden. Daher ruht und rastet er nicht, bis er das Menschengeschlecht ebenfalls vernichtet, bis er seine Herrschaft, die Herrschaft des Todes, auf der Erde aufgerichtet, bis er die Menschen verleitet, ihm, statt dem Gesalbten des Herrn, zu huldigen, ihn anzubeten, ihm Opfer zu bringen, aber Opfer des Todes, der Schande und der tiefsten Erniedrigung. Um so mehr verfolgt er das Menschengeschlecht in denjenigen, die nach der Menschwerdung Christi der Fahne desselben sich angeschlossen haben und das Reich der Hölle in sich und andern zu zerstören suchen. Und da gerade ein Weib es war, welches, obgleich bloßer Mensch, als die Mutter des Gottmenschen die Königin der Engel werden sollte, so mußte sich auch der Haß der Hölle vorzugsweise sowohl gegen dieses Weib wie gegen dessen ganzes Geschlecht wenden.

Finden so nicht die furchtbaren Greuel des Heidenthums, namentlich die Menschenopfer und der Cult des schmutzigsten Lasters in seinen unnatürlichsten Formen, sowie die systematische Bekämpfung des Christenthums mit allen Waffen der Lüge und der Verleumdung ihre tiefste Erklärung? Die Leidenschaften der Menschen würden dieselben wohl nie, wenigstens im großen und ganzen nicht, dahin führen, so gegen sich selbst zu wüthen und das, was die höchste Zierde ihres Geschlechtes ausmacht, zu bekämpfen; nur durch die List und den Betrug ihres Neiders können sie dahin gebracht werden. Aber indem sie auf seine Einflüsterungen hören, kommen sie auch wirklich dahin, daß sie, nachdem die Menschwerdung des Sohnes Gottes ihnen vorgelegt und die Aufforderung, denselben als ihren Gott und König, als den Quell ihrer Glückseligkeit anzubeten, an sie ergangen ist, sich ebenfalls daran ärgern, mit übermenschlicher Bosheit sich gegen ihren himmlischen König empören und ihn samt seinem Reiche zu vernichten suchen. So hatten die Juden sich den Absichten des Teufels zum Gottesmorde angeschlossen und sich als Werkzeuge desselben gebrauchen lassen; so rufen die Adepten der Hölle seit einem Jahrhundert ihr Écrasez l'infâme, indem sie, da der leibhaftige Christus ihnen entgangen ist, seinen mystischen Leib mit dämonischer Wuth verfolgen.

Das Aergerniß, welches das Mysterium des Gottmenschen für die gefallenen Engel und für die ihnen folgenden Menschen in sich enthält,

bewirkte natürlich auch, daß sie nicht mit Liebe und Ehrfurcht auf Gottes Wort hin die Wahrheit desselben annahmen, daß sie es nicht im eigentlichen Sinne, d. h. in williger Weise, glaubten. Aber der Unglaube, der bloß deshalb den Glauben verweigert, weil ihn der Gegenstand desselben ärgert, vermindert nicht die Schuld; er vermehrt dieselbe, er zeigt die Bosheit in der Verfolgung des zum Glauben vorgelegten Gutes in ihrer ganzen Größe. Nur da kann der Unglaube in etwa entschuldigen, wo einige Unwissenheit mit unterläuft; und da die Offenbarung des Mysteriums den Menschen namentlich dann, wenn sie von der Hölle verblendet sind, sich nicht mit derselben Klarheit aufdrängt wie den Engeln, so kommt auch ihre Schuld und Bosheit der der letztern niemals gleich. Aber gleichwohl können sie in sehr hohem Grade an der dämonischen Bosheit participiren, und der moderne Unglaube ist in der That zum großen Theil ein dämonischer Unglaube.

Jedenfalls muß man anerkennen, daß das mysterium iniquitatis im Laufe der Zeit sich als förmlichen Haß und Kampf gegen das Mysterium der Incarnation ausgestaltet hat, und daß sich also der Abgrund seiner Bosheit nunmehr nur in Beziehung auf dasselbe begreifen läßt. Da aber die hieran sich entzündende Bosheit eine wesentlich tiefere ist als jede andere, und da es bei dem Fürsten der Finsterniß nicht leicht dürfte anzunehmen sein, daß er bei der Gründung seines Reiches die Grundlage desselben nicht in die äußerste Bosheit gelegt haben sollte: so ist nichts natürlicher als die Annahme, daß er von vornherein ausdrücklich dem Reiche des menschgewordenen Gottessohnes sein Reich habe gegenüberstellen wollen.

Indes geben wir diese ganze Theorie über den Ursprung und die Geschichte der Sünde nur als das, was sie ist, als eine achtungswerthe theologische Meinung, die sich nicht stringent aus der Offenbarung begründen läßt, aber eine große innere Wahrscheinlichkeit besitzt.

§ 43. Die Sünde des ersten Menschen in ihrem Verhältnisse zum niedern Theile der *iustitia originalis*.

1. Da die übernatürliche Urgerechtigkeit des ersten Menschen außer der Heiligkeit noch ein anderes, niederes Element in sich schloß, so können wir das Mysterium hier nicht vollständig verstehen, wenn wir nicht auch noch den Gegensatz der Sünde zu diesem Elemente betrachten.

In der Urgerechtigkeit des ersten Menschen bewirkte die Heiligkeit eine übernatürliche Hinwendung oder Zugewandtheit der Seele zu Gott

(conversio supernaturalis in Deum), die Integrität eine übernatürliche Abwendung oder Abgewandtheit von der Creatur, d. h. einen solchen Zustand der Seelenkräfte, kraft dessen dieselben nicht ohne und gegen die Entscheidung des freien Willens, ihrem natürlichen Hange folgend, nach den geschaffenen Gütern hin gravitiren, also auch keine Abwendung von Gott im Willen sollicitiren konnten.

Im Gegensatze zur Gerechtigkeit ist aber die Sünde nach der bekannten Definition der Theologen eine aversio a Deo und eine conversio ad creaturam. Als Abwendung von Gott tritt die actuelle Sünde in Widerspruch mit der Heiligkeit, schließt sie von der Seele aus und bewirkt dadurch den Zustand einer habituellen Abgewandtheit von Gott. Ebenso muß sie aber auch als Hinwendung zur Creatur in Widerspruch treten mit dem Zustande der Abgewandtheit der Seelenkräfte von den geschaffenen Gütern, muß durch diesen Widerspruch denselben aufheben und folglich eine habituelle Zugewandtheit der Seele zur Creatur hervorrufen.

Die actuelle Hinwendung des Willens zu einem Gegenstande erzeugt ihrer Natur nach mehr oder weniger eine fortdauernde, habituelle Neigung zu demselben, auf ähnliche Weise wie das öftere Biegen eines Bäumchens nach einer Seite hin ein fortdauerndes Gebeugtsein desselben hervorbringt. Wie in diesem Gleichnisse, so genügt auch im Willen nicht jede Hinwendung desselben, um eine fortdauernde Neigung hervorzubringen, namentlich dann nicht, wenn sie der natürlichen Geradheit des Willens widerspricht. Die Hinwendung muß entweder einmal mit ungeheurer Energie oder zu wiederholten Malen stattfinden, um eine bleibende Neigung zu erzeugen. Das erstere ist naturgemäß bei den Engeln der Fall, das letztere bei den Menschen, da bei jenen, als reinen Geistern, die Energie des Willens ungleich größer ist als bei den Menschen.

Diese Hinneigung wird durch den Willensact natürlicherweise und direct erzeugt und kann daher auch an sich durch eine Umwendung des Willens nach der andern Seite hin allmählich wieder aufgehoben werden. Sie liegt aber offenbar zunächst nur im Willen selbst und in andern Kräften nur insofern, als auch sie durch den Willen oft und energisch auf einen Gegenstand hingerichtet wurden; und so beschränkt sie sich auch objectiv zunächst auf die Gegenstände, zu welchen der Wille sich und andere Kräfte hingewandt hat.

Man hat zuweilen behauptet, auch die unordentlichen Neigungen, welche im ersten Menschen infolge der actuellen verkehrten Hinwendung zur Creatur entstanden sind, seien die natürliche Folge dieses Actes gewesen.

Aber gerade in der Voraussetzung, von der man hierbei ausgeht, daß nämlich die Integrität ein natürliches Gut des Menschen gewesen sei, ist das eine bare Unmöglichkeit. Denn wenn der Mensch durch seine Natur von unordentlichen Neigungen ganz frei war, so konnte er durch den einen sündhaften Act, wenn derselbe auch noch so energisch gewesen wäre, natürlicherweise nur eine verkehrte Neigung hervorrufen, die Neigung nämlich zu dem Gegenstande seiner Sünde und andern von derselben Art, und durch einen entgegengesetzten Act hätte er dieselbe dann auch wieder zurückrufen können. Wie konnte dann aber in Adam als Folge seiner Sünde sogleich die fleischliche Begierlichkeit auftreten, die er gar nicht hervorgerufen, und zwar mit einer solchen Gewalt, daß Adam sich seiner Ohnmacht ihr gegenüber schämen mußte?

Darum läugnen wir aber doch nicht ganz und gar, daß die unordentliche Neigung zu geschaffenen und sinnlichen Gütern in Adam die natürliche Folge seiner Sünde gewesen sei; denn der Widerspruch der Sünde mit der durch die Integrität hergestellten Harmonie der Natur mußte dieselbe nothwendiger- und insofern auch natürlicherweise aufheben, aber gerade eben deshalb, weil die Integrität eine übernatürliche, geheimnißvolle Gabe Gottes war. Die Sünde hob dieselbe nämlich in ähnlicher Weise auf wie die Heiligkeit, und wie in dem Widerspruche mit der Heiligkeit und in der Aufhebung derselben das Mysterium der Sünde Adams nach seiner höhern Seite bestand, so besteht es in der Negation und Aufhebung der Integrität nach seiner niedern Seite.

Wie die Heiligkeit den Willen des Menschen auf übernatürliche Weise an Gott fesselte, so fesselte die Integrität auf übernatürliche Weise die Kräfte der Seele an den auf Gott gerichteten Willen. Diese Fessel war den Seelenkräften von Gott angelegt, damit sie dem Willen nicht zuvorkommen und ihn da, wo die Objecte durch göttliches Gesetz verboten wären, mit sich fortreißen und in ihre ungeregelte Bewegung verstricken könnten. Wenn nun der Wille nichtsdestoweniger aus eigenem Antriebe sich diesen Dingen zuwendet, so widerspricht er direct der von Gott gesetzten übernatürlichen Ordnung, er durchbricht die Fesseln, die sie ihm anlegt, und sie durchbrechend, zerreißt und zersprengt er sie. Er sprengt sie auf ähnliche Weise, wie er durch den Abfall von Gott das Band der übernatürlichen Liebe, das ihn an Gott fesselte, zerreißt. Wenn es natürliche Bande wären, würde er sie bloß lockern oder zurückstreifen, nicht zerreißen oder abwerfen können. Nun aber sind es übernatürliche Bande, welche, wie sie nicht aus der Natur entsprungen, sondern durch göttliche Gnade wunderbar

der Natur angelegt sind, so auch durch menschliche Schuld und Verkehrtheit aus derselben ausgeschlossen werden können. Und weil diese übernatürliche Kette solidarisch die ganze Natur in allen ihren Kräften umschloß, weil sie alle Kräfte insgesamt an den Willen band und in ihrer Bethätigung von ihm abhängig machte, deshalb zerreißt dieselbe in allen Gliedern zugleich, wenn sie in einem durchbrochen wird: oder vielmehr, sie wird nicht theilweise, sondern nur nach ihrem ganzen Umfange abgestreift, wenn der Wille in einem Punkte sich unordentlich der Creatur zuwendet. So erwachen dann mit einemmal alle Regungen und Neigungen, welche, in den verschiedenen Kräften der menschlichen Natur wurzelnd, durch die Gabe der Integrität im Zaume gehalten waren; wie die von dem Stamme, an dem sie in der schönsten Ordnung emporrankten, losgerissenen Zweige einer Schlingpflanze wuchern sie, ihrem natürlichen Hange folgend, wild durcheinander; wie ein entzäumtes Pferd schießen sie in wilder Hast fort, ohne daß der Wille sie zu bändigen vermag, kaum daß er sich selbst ihnen gegenüber behauptet. Die Harmonie, in der früher kraft der Integrität alle Kräfte zusammenstimmten, ist aufgelöst und zugleich damit jene reine ungestörte Gesundheit, die vorher das Leben der Natur in friedlicher Ruhe und Ordnung erscheinen ließ; an die Stelle der Gesundheit tritt ein Zustand der Gebrechlichkeit, der Disharmonie und Auflösung, den man füglich als Krankheit bezeichnen kann. Wie ein scharfes Schwert zerspaltet die Sünde die ursprüngliche Einheit, durch die alle Theile der Natur so innig miteinander verbunden waren; sie verwundet die Natur durch eine Wunde, die dem Willen den freien, vollkommenen Gebrauch aller Theile und Kräfte der Natur unmöglich macht und die, wie die schon erwähnte Krankheit, die endliche Auflösung der Natur zur Folge hat.

Kurz, durch die Sünde des ersten Menschen wurde das Hinderniß, das die Natur abhielt, ohne und gegen den freien Willen den geschaffenen und sinnlichen Gütern anzuhangen, hinweggenommen; indem der Wille selbst sich diesen freiwillig zuwandte, löste er das Band, das ihn selbst und alle übrigen Kräfte von ihnen zurückhielt; und so verfiel der Mensch in einen fortdauernden habituellen Zustand der Anhänglichkeit an die Creatur, in einen Zustand, den er durch sich selbst ebensowenig wieder aufheben kann, wie er die übernatürliche Verbindung mit Gott, nachdem er sie zerrissen, wieder anzuknüpfen vermag. In beiden Fällen begibt er sich einer Gnade Gottes, die er zwar verlieren und von sich ausschließen, aber aus eigener Macht nicht wieder erwerben kann.

2. Die Anschauung über die Aufhebung der Integrität, wie sie hier vorgetragen, wird selten von den Theologen beleuchtet. Die directe Bewirkung derselben durch die Sünde als unordentliche Hinwendung zur Creatur wird öfter, aber nur in dunkeln Zügen, von denjenigen erwähnt, welche durch die Sünde eine die Natur umwandelnde Corruption, eine förmliche, positive Vergiftung derselben eintreten lassen. Diejenigen hingegen, welche die Integrität als übernatürliche Ausstattung der Natur betrachten, denken sich in der Regel die Aufhebung derselben nicht durch die Sünde unmittelbar und direct, sondern mittelbar und indirect bewirkt[1], so nämlich, daß der Sünder durch seine Reaction gegen die Heiligkeit diese ausschließe, die heiligmachende Gnade verliere und infolge davon verdiene, der an dieselbe geknüpften Integrität verlustig zu gehen. So stellt der hl. Augustinus in der Regel die Sache dar[2]. In der That besteht wegen der solidarischen Verkettung zwischen der Heiligkeit und der Integrität ohne Zweifel auch diese Aufeinanderfolge; jedenfalls ist der Verlust der Integrität Strafe für die actuelle Sünde, und eine sehr congruente Strafe, da der gegen Gott sich empörende Geist für seinen Stolz nicht billiger und empfindlicher gezüchtigt werden kann als durch den Verlust der Herrschaft über die niedern Kräfte der Natur und durch deren Empörung gegen ihn. Ja, insofern die Integrität nicht das sinnliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen regelt, sondern den glücklichen leidlosen Zustand des leiblichen Lebens ausmacht, ist diese Auffassung entschieden vorzuziehen. Insofern aber die Integrität durch die Regelung jener Vermögen eine gewisse Gerechtigkeit, die pars materialis der Erbgerechtigkeit, bildet, muß unsere Auffassung in den Vordergrund

[1] Man bemerke wohl: auch in unserer Auffassung wird die Hinneigung zur Creatur, die Concupiscenz im weitesten Sinne, in etwa indirect bewirkt, da dieselbe hervorgerufen wird, nicht wie die Gewohnheit, durch einen positiven Eindruck, den der sündhafte Act in den Seelenkräften zurückläßt, sondern durch die Vernichtung des Zügels, welcher die Concupiscenz zurückhielt. Da aber das Freiwerden der Concupiscenz mit der Aufhebung des Zügels zusammenfällt und letztere direct und unmittelbar durch den sündhaften Act hervorgerufen wird, so läßt sich die ungezügelte Concupiscenz selbst immerhin als Abdruck des sündhaften Actes betrachten.

[2] De Gen. ad lit. l. 11, c. 31: Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati, quam typho quodam et superbo amore suae potestatis offenderant, in sua membra oculos coniecerunt eaque motu, quem non noverunt, concupierunt. — De civit. Dei l. 14, c. 9: Patebant ergo oculi eorum, sed nondum erant aperti, hoc est attenti, ut cognoscerent, quid eis indumento gratiae praestaretur. Qua gratia remota, ut poena reciproca oboedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas.

gestellt werden, wenn überhaupt die durch die Aufhebung der Integrität auflebende Concupiscenz nicht bloß Strafe sein, sondern in etwa mit zur Sünde, durch welche die Strafe verdient wird, gehören soll. Alle diejenigen, welche irgendwie die Concupiscenz zur Erbsünde rechnen, können das nur dadurch, daß sie die Integrität direct und unmittelbar durch den schuldbaren Act aufheben lassen, so zwar, daß das Aufleben der Concupiscenz als der Abdruck des sündhaften Actes erscheint, daß sie durch diesen Act, somit durch den Sünder selbst, hervorgerufen und geweckt wird. Sonst ist die Concupiscenz im Menschen nicht durch ihn selbst direct herbeigeführt und dadurch ein Moment seiner Schuld, sondern bloß die Strafe seiner Schuld.

3. Man könnte vielleicht einwenden, es sei nicht einzusehen, wie die Negation der Integrität durch die überlegte unordentliche Hinwendung des Willens zum geschaffenen Gute aus sich selbst die thatsächliche Aufhebung derselben bewirken sollte. Ohne Zweifel, wenn Gott, trotz des Widerspruches des Willens gegen dieselbe, sie forterhalten wollte, würde der Willensact sie nicht zerstören können. Der Widerspruch ist an sich nur ein moralischer, kein physischer. Aber eben wegen dieses moralischen Widerspruches drängt der verkehrte Willensact darauf hin, das Band der Integrität zu sprengen, und Gott hat keinen Grund, diesem Andrange des Willens gegenüber seine übernatürliche Gabe aufrecht zu halten. Wenn er dann vor dem Widerspruche des Willens dieselbe zurückzieht, so ist es doch immer der Wille, der sie aus dem Menschen vertreibt, der sie aufhebt, obgleich sie andererseits auch zugleich zur Strafe für diese Renitenz des Willens von Gott zurückgezogen wird.

Man hat weiterhin hiergegen bemerkt, daß der erste Mensch bei seiner sündhaften Begierde doch unmöglich die Absicht gehabt haben könne, die Integrität in sich aufzulösen; vielmehr betrachteten die Väter und Theologen das Aufleben der Concupiscenz eben als eine seinen Wünschen widersprechende, ihm durchaus unliebsame Strafe. — Aber zu jener formellen Ausschließung ist ja auch die Absicht, sie herbeizuführen, nicht im entferntesten nothwendig; sie ist dabei ebensowenig nothwendig, wie der Sünder, um durch die schwere Sünde die Heiligkeit in sich aufzuheben, das auch zu beabsichtigen braucht. Höchstens braucht man, um auch diese Wirkung zu verschulden, dieselbe als etwas aus dem Acte sich von selbst Ergebendes vorauszusehen.

4. Durch die Opposition also, in welche die Sünde des ersten Menschen zum Geheimnisse der Integrität trat, wurde sie in annähernd ähnlicher

Weise zu einem ineffabiliter grande peccatum *(S. August.)*, wie durch die Opposition, in welche sie zur Heiligkeit trat. In der ungezügelten Hinneigung zur Creatur, in welcher sich die Sünde Adams nach ihrer niedern Seite abdrückte, verewigte sich dieselbe und prägte sich ihrem Urheber auf ähnliche Weise ein, wie sie sich nach ihrer höhern Seite in der Aufhebung der Heiligkeit verewigte und einprägte. Auch diese Hinneigung war eine habituelle, durch den sündhaften Act hervorgerufene Verkehrtheit, eine der von Gott intendirten Ordnung widersprechende, vom Menschen verschuldete Unordnung, die sohin nothwendig mit zur vollständigen Auffassung der habituellen Sünde Adams gehörte. Ich sage: mit dazu gehörte. Denn an und für sich ist sie ebensowenig, ja noch weniger als die durch Gewohnheit entstandene Neigung eine förmliche Sünde; sie ist wie diese aus der actuellen Sünde entsprungen, neigt zu einer solchen hin und kann mit dem, was eigentlich die habituelle Sünde ist, zu einem Ganzen verbunden sein; kurz, sie kann mit dem, was eigentlich Sünde ist, als Folge oder Quelle oder materielle Unterlage zusammenhangen. Wenn sie aber abgesehen hiervon Sünde genannt wird, so geschieht das immer nur in metaphorischem, nicht im eigentlichen Sinne. Als Folge oder virtuelle Ursache einer Sünde kann die unordentliche Neigung zur Creatur sogar bestehen, ohne daß auf dem Subjecte zur Zeit auch nur eine habituelle Sünde lastete; als materielle Unterlage der Sünde kann sie demnach nur dann gelten, wenn sie wirklich mit dem, was eigentlich Sünde ist, in Verbindung steht. Alsdann gehört sie aber auch in der That mit zur habituellen Sünde, insofern ich darunter die ganze habituelle Verkehrtheit verstehe, in der sich der sündhafte Act abdrückt.

5. Die Wirkung der actuellen Sünde bringt von seiten der conversio, ähnlich wie von seiten der aversio, einen Zustand mit sich, der ebenfalls, obgleich in ganz verschiedener Weise, bildlich sehr treffend als eine Befleckung bezeichnet werden kann.

Die Zuwendung zur Creatur bildet bei der actuellen Sünde das positive, wie die Abwendung von Gott das negative Moment. Daher enthält die erstere auch eine positive Befleckung des Sünders, wie die letztere eine negative durch Privation der frühern Schönheit und Herrlichkeit, obgleich die Schuld, welche dieselbe begleitet, dem Gesagten gemäß in gewisser Beziehung auch als eine positive Befleckung gedacht werden kann. Indem der Wille sich einem sündhaften Objecte zuneigt und es liebend umfängt, tritt er in geistigen Contact mit demselben, nimmt dessen Abscheulichkeit gewissermaßen in sich auf. Das ist eine positive Befleckung, die so lange fortdauert, wie

der Wille die Liebe zu dem schändlichen Objecte festhält. Solange diese Anhänglichkeit an die Creatur in einem freien Willensacte oder überhaupt in der bewußten Gesinnung des Menschen liegt, ist die damit gegebene Befleckung eine förmlich sündhafte, ja die Sünde selbst, da sie eine förmliche Abwendung von Gott in sich einschließt.

Der geistige Contact mit unedlen oder verabscheuungswürdigen Gegenständen besteht nun in gleicher Weise bei den habituellen, in unüberlegten Begehrungen sich kundgebenden Neigungen, welche die actuelle Sünde durch Gewohnheit oder in unserem Falle durch Aufhebung der Integrität herbeiführt; er muß also auch hier, im Verhältniß natürlich, die Seele beflecken und verunreinigen. Allein diese Befleckung ist an und für sich keine formell sündhafte, keine solche, welche den Menschen schlechthin zum Abscheu vor den Augen Gottes machte. Sie selbst kann freilich Gott nicht wohlgefallen, namentlich dann, wenn der Mensch durch seine Schuld sie sich aufgeladen, und noch weniger, wenn sie noch actuell mit der Makel der Schuld und des Gnadenmangels verbunden ist. Aber an und für sich ist sie nur eine natürliche Unreinigkeit, die der menschlichen Natur von Haus aus kraft der Verbindung des Geistes mit der Materie anklebt; eine Unreinigkeit, die hauptsächlich nur deshalb im Menschen als eine Befleckung erscheint, weil er ursprünglich mit übermenschlicher, mit englischer Reinigkeit ausgestattet war, und weil er durch seine freiwillige sündhafte Berührung mit den Creaturen das Princip dieser Reinigkeit von sich ausgeschlossen und damit jene Unreinigkeit aufgedeckt hat.

6. Nun sind wir im stande, das Mysterium der Sünde des ersten Menschen vollständig zu überblicken. Es bestand darin, daß der Mensch durch seinen sündhaften Act die ganze übernatürliche Gerechtigkeit, die iustitia originalis nach ihrem höhern und niedern Theile, die Heiligkeit und die Integrität, aufhob und von sich ausschloß, daß er folglich nicht bloß Sünder war, insofern er in seinem sündhaften Acte sich von Gott ab- und der Creatur zuwandte, sondern auch insofern er infolge dieses Actes sich des Zustandes der Vereinigung mit Gott und der Entfernung von den Creaturen beraubte, durch den er auf übernatürliche Weise vor Gott gerecht war. Die Beziehung des sündhaften Actes Adams auf die Aufhebung des Mysteriums der Gerechtigkeit oder der Mangel dieser Gerechtigkeit in Beziehung auf den sündhaften Act als seine Ursache machen das Mysterium in der Sündhaftigkeit des ersten Menschen aus, ein Mysterium, das in seiner Totalität der Sünde Adams

eigenthümlich war und, wie wir gleich sehen werden, nothwendig noch ein anderes, ebenfalls ganz eigenthümliches Mysterium nach sich zieht, nämlich die Erbsünde.

§ 44. Das Mysterium der Sünde des ersten Menschen in Beziehung auf die Erblichkeit der *iustitia originalis*. Die Erbsünde.

Kaum gibt es einen andern Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung, der in dem Maße wie die Erbsünde als ein dunkles, unergründliches Mysterium betrachtet würde. Aber ebenso gibt es auch kaum ein anderes Mysterium, wo das Wesen des mystischen Charakters oft so sehr verkannt wird wie hier. Man setzt das Mysterium nicht in die Verborgenheit des Gegenstandes selbst, sondern in die absolute Unbegreiflichkeit desselben, und glaubt, die Vernunft vermöge das Dasein der Erbsünde zu erkennen, ohne jedoch ihren Begriff von allen Widersprüchen befreien zu können.

Die Sache liegt unserer Ansicht nach gerade umgekehrt. Die Vernunft kann das Dasein der Erbsünde nicht erkennen, da dieselbe Voraussetzungen hat, die, weil absolut übernatürlich, für die bloße Vernunft unzugänglich sind; deshalb ist die Erbsünde ein wahres Mysterium. Aber aus diesen Voraussetzungen, wenn sie einmal offenbart sind, läßt sich der Begriff der Erbsünde klar und bestimmt aufstellen und dadurch von allen Widersprüchen befreien. Die Finsterniß der Erbsünde verschwindet durch das ihr entgegengesetzte übernatürliche Licht der Erbgerechtigkeit. Die Erbsünde läßt sich erklären, aber nur durch ein anderes Mysterium, und deshalb hört sie nicht auf, bei aller Klarheit, die wir über sie verbreiten, dennoch für die Vernunft ein wahres Mysterium zu sein.

Betrachten wir die Sünde bloß beim natürlichen Menschen, so ist es nicht nur schwer begreiflich, sondern es scheint uns vielmehr ganz und gar ungereimt, eine Fortpflanzung oder Vererbung der Sünde im eigentlichen Sinne anzunehmen, so daß die Nachkommen, wie es die katholische Lehre verlangt, innerlich Sünder würden. Hier kann die Sünde keinem andern innerlich sein als demjenigen, aus dessen Innern sie hervorgegangen; denn hier ist sie ein bloßer Act, der die anerschaffene Gerechtigkeit und Güte der Natur nicht aufhebt, der bloß moralisch fortdauert in der Zurechnung Gottes und der auch keine andere Neigung zum Bösen mit sich bringt als die durch Gewohnheit erzeugte. Das einzige, was hier möglich wäre, ist, daß Gott die Schuld dessen, der den sündhaften Act begangen, auch seinen

Nachkommen anrechnete und die Handlung des Stammvaters als eine Handlung des ganzen durch ihn repräsentirten Geschlechtes gelten ließe. Aber das ließe erstens die Nachkommen nicht innerlich sündhaft erscheinen, und zweitens würde diese Zurechnung selbst ungerecht sein, wenn infolge derselben Gott den Nachkommen Güter entzöge, auf die sie ein natürliches, persönliches Anrecht hätten, und in Bezug auf welche sie, ohne Verletzung ihrer persönlichen Würde, nicht lediglich von ihrem Stammvater abhängen können. Die durch Gewohnheit erzeugte Neigung zur Sünde ist ebenfalls keine eigentliche Ungerechtigkeit; und wenn sie es wäre, so ist sie doch lediglich etwas Persönliches, sie afficirt natürlicherweise bloß denjenigen, der sich dieselbe zugezogen. Vernunft und Erfahrung lehren das zur Genüge, und wenn auch zuweilen böse Neigungen von den Eltern auf die Kinder sich fortpflanzen, so sind das Neigungen, die entweder aus dem natürlichen Temperamente der Eltern entstanden, oder, wenn aus Gewohnheit entsprungen, nicht bloße Gewohnheit geblieben sind, sondern auf das Temperament, die physiologische Seite der menschlichen Natur, einen entschiedenen Einfluß geübt haben.

Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn uns der Glaube im Stammvater des menschlichen Geschlechtes eine übernatürliche Erbgerechtigkeit zeigt.

Diese Gerechtigkeit war zunächst eine übernatürliche: deshalb hatten die Nachkommen Adams weder durch ihre Natur noch durch ihre Person ein Recht auf dieselbe, und so konnte Gott es anordnen, daß sie dieselbe nur von ihrem Stammvater erhalten, also in Bezug auf den Besitz derselben von ihrem Stammvater abhängig sein sollten. Sodann verlieh Gott wirklich diese Gerechtigkeit nicht als ein persönliches Gut, sondern als Gemeingut der ganzen menschlichen Natur, des ganzen von Adam abstammenden Geschlechtes, so daß alle Glieder des Geschlechts dieselbe durch Adam und von Adam erhalten sollten. Wenn Adam sie bewahrte, sollte sie für alle bewahrt, wenn er sie in sich aufhob und von sich ausschloß, mußte sie folglich vom ganzen Geschlechte ausgeschlossen werden. In Bezug auf die Erhaltung oder Aufhebung dieser Gerechtigkeit repräsentirte also Adam das ganze Geschlecht. Wie die Gerechtigkeit selbst ein Gemeingut und Erbgut des ganzen Geschlechtes war, so mußte auch die sündhafte That, durch die er sie aufhob, und die Aufhebung selbst ein Gemeinübel und Erbübel des ganzen Geschlechtes sein; wie jene daher nach Gottes Anordnung auf alle Nachkommen übergehen *sollte*, so mußte die Aufhebung derselben factisch auf alle übergehen.

Die Sünde Adams als sündhafter, verkehrter Act war von ihm allein physisch gesetzt, gehörte ihm allein physisch an; er allein hatte also auch die volle und ursprüngliche Verantwortung für dieselbe. Aber in Bezug auf die übernatürliche Gerechtigkeit als Gemeingut des ganzen Geschlechtes mußte der Act Adams für alle übrigen Menschen mitgelten; weil Depositar dieses Gemeingutes, handelte Adam in Bezug auf dasselbe als Familienhaupt des ganzen Geschlechtes, und seine Handlung mußte in dieser Beziehung als Act aller gelten, in der Weise, wie überhaupt die That des Hauptes dem ganzen von ihm abhängenden Körper zugerechnet wird. Folglich muß man sagen, in Adam, der den sündhaften Act physisch setzte, habe das ganze Geschlecht wegen seiner Gemeinschaft mit Adam denselben moralisch gesetzt, insofern er eben das Gut der Gemeinschaft betraf: ungefähr in derselben Weise, wie wir zu sagen pflegen und sagen müssen, daß nicht bloß Christus für uns genuggethan, sondern daß wir selbst in Christus als unserem neuen Haupte Gott die Genugthuung für unsere Sünden geleistet haben.

Das allein genügt aber noch nicht; denn daß wir alle an der einen Sündenthat Adams Antheil haben, heißt am Ende nur so viel, daß sie uns imputirt und als die unsrige zugerechnet wird, wie die Protestanten lehren, daß die Verdienste Christi uns imputirt werden; auf diese Weise können wir zwar Sünder genannt werden, aber nur durch eine rein äußerliche Denomination, keineswegs durch eine jedem von uns inhärirende, ihm eigenthümliche Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit.

Darum ist jedoch dieser erste Punkt in Bezug auf die Erbsünde nicht bedeutungslos; er ist die Vorbedingung des zweiten, der sich aus ihm von selbst ergibt. Eben weil der sündhafte Act Adams in Bezug auf die Erbgerechtigkeit uns imputirt wird und imputabel ist, d. h. in dieser Beziehung als der unsrige betrachtet werden muß: hebt er und heben wir durch ihn die übernatürliche Erbgerechtigkeit in uns auf, wie Adam, insofern der Act ihm persönlich angehörte, dieselbe in sich aufhob. Das ganze Geschlecht erscheint vor Gott als ein moralischer Körper, der in Adam als seinem Haupte für alle seine Glieder die übernatürliche Gerechtigkeit negirt und aufgehoben, aus allen seinen Gliedern dieselbe ausgeschlossen hat. Jeder einzelne Mensch verwirkt also eben dadurch, daß er Glied des von Adam abstammenden Geschlechtes, d. h. aus Adam gezeugt wird, die Gerechtigkeit, die er durch Adam erhalten sollte, und erscheint vor den Augen Gottes als einer, der nicht durch seine persönliche That und Verschuldung, sondern durch eine allen Gliedern des Geschlechtes gemeinsame Ver-

schuldung der schuldigen Gerechtigkeit bar ist, der durch die Geschlechtsschuld die übernatürliche Hinwendung zu Gott verloren hat und den Creaturen in einer der ursprünglichen Idee Gottes widersprechenden Weise zugewandt ist; er erscheint vor Gott als Sünder, aber nicht als persönlicher, sondern als Erbsünder.

Die Erbsünde selbst läßt sich demnach in doppelter Weise definiren, als Act und als Habitus. Betrachten wir sie als Act, so ist es der sündhafte Act Adams, insofern er nicht nur für Adam selbst, sondern auch für seine Nachkommen galt und nicht nur von Adam, sondern auch von seinen Nachkommen die übernatürliche Gerechtigkeit ausschloß (peccatum originans). Betrachten wir sie als Habitus, so ist es die in den Nachkommen Adams vorhandene, von ihrem Stammvater vererbte Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit, insofern sie durch den für alle Nachkommen mitgeltenden Act des Stammvaters bewirkt wird (peccatum originatum). Ohne Bezug auf den Act Adams als einen gemeinsamen wäre die Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit bloße Ungerechtigkeit, aber keine Sünde, da die Sünde eine verschuldete Ungerechtigkeit ist. Ebenso wäre aber der sündhafte Act Adams weder eine gemeinschaftliche Verschuldung noch die Ursache einer innern Ungerechtigkeit in den Nachkommen, wenn er nicht in Beziehung auf die allen durch Adam gemeinschaftlich zukommende übernatürliche Gerechtigkeit gedacht würde. Inwiefern mit dem Habitus der Erbsünde auch ein reatus verbunden ist, der ebenfalls als habituelle Sünde bezeichnet werden kann, werden wir sogleich sehen, indem wir die verschiedenen Momente der Sünde in der eigenthümlichen Stellung, in welcher sie hier auftreten, näher ins Auge fassen.

§ 45. Verschuldung, Verkehrtheit und Schuld bei der Erbsünde in ihrem Unterschiede und Verhältnisse.

1. Die Sünde überhaupt schließt immer zwei Momente in sich, die beide gleich wesentlich sind und von denen gerade deshalb ein jedes nach Belieben vorgekehrt und in den Vordergrund gestellt werden kann. Die beiden Momente sind: die Verschuldung und die Verkehrtheit; die erste ist ebensowenig ohne die zweite, wie die zweite ohne die erste als Sünde denkbar. Die Sünde ist entweder die Verschuldung (freiwillige Setzung) einer Verkehrtheit, oder eine verschuldete (freiwillig gesetzte oder zugezogene) Verkehrtheit. Sogar beim sündhaften Acte kann ich die Verschuldung von der in

dem Acte gesetzten, dem Acte anhaftenden Verkehrtheit unterscheiden. Am stärksten jedoch tritt der Unterschied bei der habituellen Sünde hervor. Die habituelle Sünde ist zunächst ein Zustand der Verkehrtheit, der Ungerechtigkeit, aber diese ist nur insofern förmlich sündhaft, als sie eben durch einen sündhaften Act hervorgerufen, also mit einer Schuld verbunden ist. Der sündhafte Act hingegen erscheint ihr gegenüber zunächst als Verschuldung der habituellen Verkehrtheit, als die diese Verkehrtheit bewirkende und hervorrufende Ursache, und er bewirkt sie eben dadurch, daß er sein eigenes Wesen in dem durch ihn hervorgerufenen Habitus ausprägt.

Auch bei der Erbsünde muß man daher diese beiden Momente unterscheiden; ja hier erscheint der Unterschied erst in seiner ganzen vollen Bedeutung.

Wenn die Nachkommen Adams innerlich Sünder sein sollen, so muß die zur Sünde gehörende Verkehrtheit ihnen innerlich inhäriren, jedem einzelnen eigen werden, und das geschieht, indem jeder bei seinem Eintritte in das Geschlecht des Habitus der schuldigen Gerechtigkeit bar ist. Aber die Verschuldung dieser Entblößung von der Gerechtigkeit braucht nicht den Einzelnen innerlich zu inhäriren, weil die Verschuldung als solche überhaupt keine Beschaffenheit des Schuldigen ist, und sie kann ihnen auch nicht inhäriren, weil die Nachkommen Adams persönlich dieselbe nicht gesetzt haben. Die Verschuldung haftet an dem für alle mitgeltenden Acte Adams, sie ist dieser Act Adams; sie dauert nur fort und pflanzt sich fort als Schuld in der andauernden und auf alle Nachkommen Adams übergehenden Imputation derselben durch Gott.

Beide Momente, die Verkehrtheit und die Verschuldung, fallen also bei der Erbsünde ganz auseinander. Hebt man das eine hervor, so erscheint die Erbsünde als innerlich, betont man das andere, so erscheint sie als äußerlich. Aber nach der Natur der Sache und gemäß dem Sprachgebrauche der Kirche und der Theologen muß eben hauptsächlich das erstere vorgekehrt, und muß daher das, was man gewöhnlich die Erbsünde zu nennen pflegt, als schlechtweg innerlich bezeichnet werden. Denn namentlich das lateinische peccatum (Fehltritt) drückt zunächst gerade die Verkehrtheit aus[1], die in der Sünde enthalten ist und durch die Verschuldung hervorgebracht wird; überdies will man ja auch mit Erbsünde gerade dasjenige bezeichnen, was von Adam auf seine Nachkommen, als an ihnen

[1] Unser deutsches „Sünde" (sons, sontis) stellt den Fehltritt mehr als Gegenstand der Sühne dar, deutet also mehr auf die Verschuldung resp. die Schuld hin.

haftend, übergeht, was durch den Ursprung aus Adam in ihnen hervorgebracht wird, und das ist eben die in dem Mangel der schuldigen Gerechtigkeit liegende Verkehrtheit. Oder, wie die Theologen zu sagen pflegen, die Erbsünde, das peccatum originale schlechtweg, ist das sogen. peccatum originatum, die aus der Sündenthat und Verschuldung des Stammvaters entsprungene Verkehrtheit, nicht die dieser Verkehrtheit den Ursprung gebende Verschuldung des Stammvaters, das peccatum originans. „Die freiwillige Sünde des ersten Menschen", sagt der hl. Augustinus, „ist die Ursache der Erbsünde." [1] Aber diese Beziehung der Verkehrtheit auf ihre Ursache, den schuldbaren Act, darf darum nicht als eine rein äußerliche aufgefaßt werden, als wenn die Beziehung der Verkehrtheit auf die Verschuldung bloß die Existenz der erstern erklärte, nicht auch wesentlich nothwendig wäre, um ihr den Charakter der eigentlichen Sündhaftigkeit zu geben. Hat doch die Kirche ausdrücklich den dahin lautenden Satz des Bajus verdammt [2].

Auch können wir nicht genug hervorheben, daß die Privation der Gerechtigkeit, um als Sünde, nicht als bloßes Uebel bezeichnet werden zu können, nicht bloß demeritorisch durch die Verschuldung des Geschlechtsoberhauptes eingetreten gedacht werden darf, nämlich als Wirkung der durch den Act von Adam für sich und seine Nachkommen Gott gegenüber contrahirten Schuld — denn dann wäre sie bloße Strafe —, sondern zugleich als unmittelbare Wirkung, als Ausprägung der in dem schuldbaren Acte liegenden Verkehrtheit — denn nur so erscheint die Verkehrtheit als vom Geschlechte selbst in seinem Oberhaupte gesetzt.

2. Das führt uns auf eine genauere Erwägung der Art und Weise, wie bei der Erbsünde die Idee der Schuld oder des reatus, d. h. der durch die Verschuldung begründeten Haftbarkeit vor Gott und Verbindlichkeit gegen Gott, zur Anwendung kommt. Bei der persönlichen Sünde, haben wir gesehen, läßt sich diese Schuld unabhängig neben und außer der verschuldeten habituellen Verkehrtheit denken; sie ist schon hinreichend begründet durch die Verschuldung des verkehrten Actes und wird durch den folgenden verkehrten Habitus nur consolidirt. Bei der Erbsünde hin-

[1] Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati (*S. August.*, De nupt. et conc. l. 2, c. 26).

[2] Prop. 46: Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. — Prop. 47: Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione et respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

gegen stützt sich die Schuld gegen Gott ausschließlich auf die Verschuldung der habituellen Verkehrtheit oder Ungerechtigkeit und besteht auch in nichts anderem als in der Verantwortlichkeit dafür, daß das Geschlecht durch die Verschuldung seines Hauptes die Gerechtigkeit nicht hat, die es haben sollte. Denn nur insofern war der schuldbare Act Adams ein gemeinschaftlicher, für das Geschlecht mitgeltender, als er die Aufhebung der gemeinschaftlichen Gerechtigkeit bewirkte.

Für die in dem Acte an und für sich liegende Verletzung der Ordnung und für die Beleidigung Gottes ist sein Urheber allein verantwortlich; er allein hat folglich auch das ganze odium und die ganze Strafe zu tragen, welche ihr gebührt. In dieser Beziehung können andere, wenngleich in der innigsten Beziehung zu ihm stehend, nicht eigentlich zur Rechenschaft gezogen werden.

Immerhin können die Nachkommen mit unter der Strafe für die sündhafte That ihrer Eltern leiden, insofern ihnen Güter entzogen werden, die sie nur durch Successionsrecht, nicht durch eigenes persönliches Recht beanspruchen konnten; namentlich kann Gott alle, auch die natürlichen Güter, die er überhaupt als höchster Herr nach Belieben geben und zurücknehmen kann, z. B. das Leben, auch deshalb entziehen, um die Eltern in ihren Kindern zu strafen oder überhaupt die Größe der auf den Eltern lastenden Schuld den Menschen zu zeigen. Allein in diesem Falle lastet die Schuld als solche nicht wirklich auf den Kindern, sondern auf den Eltern allein, und nur metaphorisch kann man sagen, daß die Kinder in ihren Eltern die verlorenen Güter verwirkt hätten. Sie haben keine eigentliche Gemeinschaft der Schuld mit den Eltern, als nur dann, wenn sie die Sünde der Eltern nachahmen, und werden daher zwar in Mitleidenschaft der Strafen oder der Wirkungen des göttlichen Zornes gezogen, ohne daß sie darum in ihrer Person den Zorn Gottes auf sich trügen oder in einem Mißverhältnisse zu Gott ständen. Eine eigentliche Gemeinschaft der Schuld, ohne active Mitwirkung des Betheiligten, durch einfache Communication von dem einen auf den andern kann nur da und nur insofern stattfinden, wo und inwiefern der schuldbare Act des einen auf den andern, weil von ihm abhängigen, hinüberwirkt und in ihm und für ihn der Gerechtigkeit entgegenwirkt. Alsdann läßt sich sagen, daß der letztere die ihm selbst wirklich anhaftende Ungerechtigkeit in dem erstern verschuldet habe, und daß er folglich in demselben und durch denselben für den Mangel der Gerechtigkeit verantwortlich sei. Nicht mehr und nicht weniger verlangt die katholische Lehre für den Schuldcharakter in der Erbsünde.

Das Geschlecht ist Gott verantwortlich und wird von ihm zur Rechenschaft gezogen, insofern es eben durch den sündhaften Act des Hauptes die Gerechtigkeit aufgegeben (nicht bloß verloren), welche es nach Gottes Willen haben sollte, und die Verkehrtheit angenommen (nicht bloß überkommen), welche es nach Gottes Willen nicht haben sollte. Nur dadurch tritt jedes einzelne Glied zu Gott in ein Mißverhältniß, nur dadurch fällt auf jedes der Zorn Gottes, nur dadurch können die über dasselbe verhängten Uebel als eigentliche Strafen betrachtet werden; nur dadurch und insofern wird nicht nur das Strafübel, sondern auch die Sünde und Schuld des Stammvaters, und damit das Strafverdienst Eigenthum und Erbschaft seiner Nachkommen. Und wenn auch die Privation der Urgerechtigkeit selbst als Strafe der Erbsünde betrachtet werden muß, so ist sie das doch nur insoweit, als Gott dieselbe nicht zur Strafe für den sündhaften Act als solchen, sondern für die durch ihn bewirkte Negation und Ausschließung derselben aus dem Menschen zurückzieht. Sie ist zugleich Sünde und Strafe, aber das zweite hier nur durch das erste.

Da also die in der Privation der Erbgerechtigkeit bestehende Verkehrtheit in Verbindung mit der Verschuldung des Geschlechtshauptes die Erbsünde (das peccatum originale im engern Sinne) ausmacht, indem letztere (Adams Verschuldung) in Beziehung auf erstere die Erbschuld (den reatus originalis) begründet, so bleibt uns zur vollen Darstellung der Erbsünde nur noch übrig, jene Verkehrtheit selbst nach ihren einzelnen Momenten zu betrachten.

§ 46. Das Wesen der dem Erbsünder anhaftenden, verschuldeten Verkehrtheit.

1. Da die Erbgerechtigkeit aus zwei Elementen besteht, und folglich die Privation derselben ebenfalls zwei Elemente in sich enthalten wird: so müssen wir zum genauern Verständniß des Habitus der erbsündlichen Verkehrtheit sehen, wie in demselben jene beiden Elemente sich zu einander und zum Ganzen verhalten.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit setzt sich zusammen aus der Heiligkeit und der Integrität. Die Heiligkeit, die übernatürliche Hinwendung zu Gott als dem höchsten Ziele, ist in ihr das Vorherrschende, Formelle und Wesenhafte. Schon daraus allein ergibt sich, daß die Erbungerechtigkeit, um mich so auszudrücken, vorherrschend, formell und wesentlich in der Privation der Heiligkeit bestehen muß. Und dies um so mehr, weil das Wesen der Sünde als solcher in der Abwendung von Gott, also in der

Aufhebung der Hinwendung zu ihm liegt. Das ist so wahr, daß man im eigentlichen Sinne selbst dann von einer Erbsünde reden könnte, wenn der Mensch die ursprüngliche Integrität nicht verloren oder sie gar nicht gehabt hätte; wie ja auch umgekehrt nach der Lehre der Kirche das, was in der Erbsünde wahrhaft und eigentlich den Charakter der Sünde an sich trägt, gehoben werden kann, ohne daß die Integrität zurückgegeben wird.

Hätte dagegen der erste Mensch bloß die Integrität gehabt und nur diese durch die Sünde in sich aufgehoben, so könnte man seine Nachkommen keineswegs im eigentlichen Sinne als innerlich sündhaft bezeichnen. Denn die Integrität verleiht dem Menschen zwar auch eine gewisse Gerechtigkeit; aber keine solche, die den Menschen auf eine besondere Weise mit Gott verbände oder zu ihm hinordnete. Es ist eine Gerechtigkeit, die nichts weiter bewirkt als eine gute Harmonie zwischen den einzelnen Kräften und Neigungen des Menschen; sie verhindert bloß, daß in der Natur keine Kraft ohne und gegen das Urtheil der Vernunft sich den Creaturen zuwende. Ihre Privation ist daher ohne Zweifel eine gewisse Verkehrtheit und, wenn man will, auch Ungerechtigkeit, aber selbst dann, wenn sie vom Menschen verschuldet ist, keine eigentliche Sündhaftigkeit, da sie an sich den Menschen nicht von Gott abwendet, ihn nicht in ein Mißverhältniß zu Gott setzt. Wenn also Adam bloß die Integrität für uns verwirkt hätte, so könnte man bloß sagen, daß ein durch die Verschuldung des Stammvaters herbeigeführtes Verhängniß auf dem Geschlechte ruhe, dessen Wirkungen sich in einer innerlichen Unordnung und Zerrüttung der Natur kundgäben, keineswegs aber, daß die Natur wegen dieser Unordnung innerlich mit einer Erbsünde behaftet sei. Höchstens hätten wir eine innere Ungerechtigkeit im uneigentlichen Sinne, die zwar den Menschen vor Gott in etwa mißfällig machte, in analoger Weise, wie es die läßlichen Sünden thun, aber ebensowenig das freundschaftliche Verhältniß zu Gott aufhöbe, wie sie das Streben nach dem letzten Endziele vernichtet.

Nur dann könnte die verschuldete Privation der bloßen Integrität den Menschen innerlich zum Sünder machen, wenn sie in sich eine förmliche Abwendung und Trennung desselben von Gott involvirte. An sich liegt dieselbe gar nicht darin, sonst müßte ja auch der Mensch im status purae naturae förmlich von Gott getrennt sein, nicht bloß als von seinem übernatürlichen, sondern auch als von seinem natürlichen Ziele. Nur eine Neigung zu einer später durch eine actuelle Sünde zu vollziehenden Trennung von Gott liegt darin. Nimmt man diese Neigung als eine schlechthin

unüberwindliche an, so wäre die darin enthaltene virtuelle Abwendung von Gott allerdings einer förmlichen Abwendung gleichzuachten; aber bei einer solchen Unüberwindlichkeit der Neigung würde dann auch der spätere Act aufhören, eine förmliche Sünde zu sein. In Wirklichkeit ist indes die Concupiscenz nur eine mehr oder minder große Erschwerung der standhaften und dauerhaften Anhänglichkeit an Gott, eine Schwierigkeit, die sowohl bei dem Naturmenschen als auch bei dem Erbsünder durch den nachhelfenden Beistand Gottes zur Genüge paralysirt werden könnte und würde. Denn auch der durch Geschlechtsschuld, nicht durch persönliche Schuld der Integrität beraubte Mensch behält immer noch seine natürliche Bestimmung und damit auch den Anspruch auf den zur Erreichung derselben unbedingt nothwendigen Beistand Gottes.

2. Gleichwohl besteht unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein merkwürdiger, inniger Zusammenhang zwischen der Privation der Integrität und der Privation der Heiligkeit. In der Urgerechtigkeit bildete die Integrität das Complement der Heiligkeit, um eine allseitige übernatürliche Gerechtigkeit des Menschen zu constituiren. Und so bildet auch die Privation beider eine allseitige Ungerechtigkeit des Menschen, wobei die Privation der Integrität als Complement zur Privation der Heiligkeit hinzutritt. Durch letztere erscheint der Mensch bloß von Gott abgewandt, durch die erstere auch der Creatur zugewandt. So wird der Zustand der Ungerechtigkeit das allseitige treue Bild des sündhaften Actes, durch den er hervorgerufen worden, der ursprünglich Sünde heißt, und der daher auch der Typus alles dessen ist, was überhaupt Sünde oder sündhaft genannt wird. Der sündhafte Act ist zugleich unordentliche Hinwendung zur Creatur und Abwendung von Gott; ebenso ist der sündhafte Zustand des gefallenen Menschen ein Zustand der Abgewandtheit von Gott und des Hingewandtseins zur Creatur. Ersteres wird er dadurch, daß der sündhafte Act als Abwendung von Gott die habituelle Einheit mit Gott durch die Heiligkeit ausschließt, letzteres dadurch, daß derselbe als unordentliche Hinwendung zur Creatur die in der Integrität liegende Abwendung von derselben negirt und aufhebt.

Im sündhaften Acte sind diese beiden Momente wesentlich verbunden; denn man kann sich nicht unordentlicherweise mit freiem Willen der Creatur zuwenden, ohne sich von Gott abzuwenden, und umgekehrt. Im sündhaften Zustande des gefallenen Menschen aber treten die beiden Momente nur deshalb zusammen, weil einerseits Gott ursprünglich die Heiligkeit und die Integrität zusammen und solidarisch dem

Menschen verliehen hatte, und weil andererseits der Mensch durch seinen sündhaften Act gegen beide gleichmäßig reagirte und durch ihren Ausschluß die beiden Seiten seines Actes in dem folgenden Habitus ausprägte.

Wollen wir also ein Gesamtbild des erbsündlichen Habitus oder genauer der dem Erbsünder anhaftenden verschuldeten Verkehrtheit, so müssen wir dieselbe als ein aus zwei zwar wesentlich verschiedenen, aber doch harmonisch verbundenen Theilen bestehendes Ganze auffassen, als das Gegenbild der Erbgerechtigkeit in ihrem vollen Sinne. Sie besteht nicht ausschließlich in der Privation der Heiligkeit, auch nicht allein in der Privation der Integrität, resp. in der damit gegebenen ungezügelten Concupiscenz, sondern in der Privation der aus der Heiligkeit und der Integrität zusammengesetzten Ur- und Erbgerechtigkeit, aber so, daß diese beiden Privationen nicht die gleiche Bedeutung haben. Die Privation der Heiligkeit ist das formale, entscheidende, wesentliche Moment, gleichsam die Seele und der Kern des Ganzen, die Privation der Integrität das materiale, untergeordnete, bloß zur Vollständigkeit gehörende Moment, gleichsam der Leib und die Schale des eigentlichen Wesens. Die wesentlichste und substantiale Verkehrung des Menschen geschieht nämlich dadurch, daß er die Richtung auf sein übernatürliches Ziel verliert und aufgibt; diese Verkehrtheit genügt an sich zur Constituirung der Sünde; aber als pars integralis gesellt sich zu ihr die Hinwendung zu einem entgegengesetzten Ziele, die jedoch nur durch die Verbindung mit der erstern Verkehrung zur sündhaften Verkehrtheit gestempelt wird.

3. Man verfährt daher immer einseitig, wenn man die Erbsünde in eines dieser beiden Momente ausschließlich setzt. Betont man dabei das höhere Moment für sich allein, so hat die Einseitigkeit keine weitere Folge als die Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit der Auffassung, da in diesem Momente doch immer der Kern des Ganzen enthalten ist. Betont man dagegen das zweite, so kann man sehr leicht in einen sachlichen Irrthum verfallen, indem man diesem secundären Moment eine Bedeutung zuschreibt, die es nur durch das erstere hat und haben kann, die nämlich, daß es für sich, seinem eigenen Wesen nach, den Menschen von Gott trenne und Gott mißfällig mache.

Diese Einseitigkeit in der Auffassung der Erbsünde entsteht nothwendig aus einer einseitigen Auffassung der ihr entgegenstehenden Erbgerechtigkeit. Wer die Geschichte der Theologie kennt, wird sich leicht davon überzeugen.

Diejenigen Theologen, welche die Erbsünde ausschließlich, nicht bloß primär, in die Privation der Heiligkeit oder der caritas und gratia setzen, fassen auch bei der Erbgerechtigkeit bloß die caritas und gratia als deren ganzes Wesen auf, ohne ihre Verflechtung mit der Integrität zu beachten. Diejenigen aber, welche die Erbsünde in die Concupiscenz ausschließlich oder vorwiegend verlegen, sehen auch in der Urgerechtigkeit nichts anderes als die Integrität, entweder mit Ausschluß der Heiligkeit, die sie mit der Integrität confundiren, oder nur in lockerer Verbindung mit derselben. Wenn man einmal zugibt, daß die innere Verkehrtheit des Erbsünders in der verschuldeten Privation der Erbgerechtigkeit bestehe, und nicht läugnen kann, daß letztere wesentlich und vorzüglich in der Heiligkeit liege, so liegt es auf der Hand, daß jene Verkehrtheit nicht nur nicht allein, sondern auch nicht vorwiegend in der Concupiscenz zu suchen sei — man müßte denn annehmen, die Concupiscenz an sich oder wenigstens das, was man ihre Herrschaft zu nennen pflegt, führe eben die Aufhebung der Heiligkeit herbei.

Der hl. Bonaventura scheint diese Ansicht gehabt zu haben. Wenn man mit derselben ernst macht und also eine naturnothwendige Ausschließung der Heiligkeit durch die Herrschaft der Concupiscenz bedingt sein läßt, so scheint diese Ansicht wenigstens wissenschaftlich nicht haltbar zu sein. Denn die Herrschaft der Concupiscenz ist nichts anderes als eine solche Stärke derselben, daß ihr gegenüber der Wille des Subjectes auf die Dauer in seiner Richtung auf Gott nicht standhalten kann[1]. Abgesehen davon, daß also die durch die Herrschaft der Concupiscenz im Willen bedingte Verkehrtheit nichts anderes ist als eine Schwäche desselben, die zur Trennung von Gott führen, oder eine Krankheit, die den Tod im Laufe der Zeit zur Folge haben kann — aber keine förmliche, gegenwärtige, bereits vollzogene Trennung von Gott: abgesehen davon besteht ja diese Schwäche factisch, wenn auch in geringerem Grade, auch noch nach Wiederherstellung der Heiligkeit in uns fort. Ist es doch katholische Lehre, daß auch der Gerechtfertigte ohne specielle Nachhilfe Gottes den größern Versuchungen der Concupiscenz mit der in der Heiligung em-

[1] Die formelle und actuelle Herrschaft der Concupiscenz besteht freilich darin, daß der Wille ihr effectiv zu Diensten steht und ihr folgt; sie involvirt deshalb auch eine wirkliche, förmliche Sünde im Willen. Aber bei der habituellen Concupiscenz, namentlich derjenigen, welche bei der Erbsünde in Betracht kommt, ist nicht an eine wirkliche Einwilligung der damit Behafteten zu denken. Ihre Herrschaft ist daher nur eine virtuelle, bestehend in der Macht, den Willen eventuell mit sich fortzureißen.

pfangenen Kraft allein nicht widerstehen kann. Wenn aber jene Herrschaft der Neigungen factisch mit der Gnade zusammen bestehen kann, dann ist nicht einzusehen, wie sie die Gnade ausschließen sollte; um so weniger ist das einzusehen, wenn man die Herrschaft der Concupiscenz eben aus dem Mangel der Heiligkeit begründet[1].

Man wird vielleicht einwenden, nicht die Concupiscenz an sich oder die Herrschaft derselben, sondern eben die verschuldete Concupiscenz und der aus der Verschuldung ihr anklebende reatus schließe die Heiligkeit aus. Allein da die Concupiscenz nicht an sich uns von unserem letzten Ziele trennt, so kann auch die Verschuldung derselben, namentlich dann, wenn sie nicht durch unsern persönlichen Willen geschieht, uns schwerlich eine Schuld aufladen, durch die wir der Heiligkeit unwürdig wären. Aber selbst angenommen, daß sie uns eine solche Schuld aufladen könnte: so wäre die Privation der Heiligkeit, die Trennung und Abkehr von Gott eben nur Strafe der Schuld, eine Wirkung des in ihr enthaltenen Mißverdienstes, und dann würde gerade das, was offenbar in der Sünde die Hauptsache ist, nämlich die Trennung und Abkehr von Gott, also die eigentliche Ungerechtigkeit und Verkehrtheit, nicht mit zur Sünde, sondern bloß zur Strafe gerechnet.

Die Trennung von Gott, welche in der Erbsünde wie in jeder Sünde das eigentliche Wesen ausmacht, ist also nicht als erst durch die Concupiscenz vermittelt, aus ihr hervorgehend, sondern als neben und über ihr, zugleich oder gar noch früher entstanden zu denken; letztere läßt sich darum auch von ersterer trennen, ohne daß an ihrem Wesen oder ihrer Herrschaft etwas geändert würde. Warum sollte man auch bei der Erbsünde die aversio a Deo erst durch eine habituelle conversio ad creaturam vermittelt denken, da jene ebenso nach der einen, wie diese nach der andern Seite ein unmittelbarer Abdruck des sündhaften Actes ist? Bei der per-

[1] Gerade dieser Punkt wird häufig bei der Darstellung der habituellen Sünde mißverstanden. In den Geheiligten kann nur die formelle Herrschaft der Concupiscenz, welche die Einstimmung des Willens einschließt, nicht bestehen. Die virtuelle Herrschaft, die überwiegende Stärke der unordentlichen Neigung, nebst einer gegen sie zurückstehenden Schwäche des Willens kann sich nicht nur vorfinden, sondern findet sich in der Regel vor. Die Gerechtfertigten haben vor den nicht Gerechtfertigten im allgemeinen nur das voraus, daß sie leichter den Versuchungen widerstehen können und einen stärkern Anspruch auf die weiter nothwendige Hilfe Gottes haben. Aber das Recht auf Stärkung von außen constituirt keine innere Stärke, kein inneres Uebergewicht der guten Neigung über die schlechte; folglich kann dieses Uebergewicht nicht zur Constituirung der Gerechtigkeit gehören, sein Mangel also auch keine eigentliche Ungerechtigkeit ausmachen.

sönlichen Sünde würde es niemanden einfallen, die Privation der Heiligkeit von der Fortdauer der Gewohnheitsneigungen abhängig und durch dieselben vermittelt zu denken. Warum sollte das also bei der Erbsünde geschehen?

Auf den Gedanken, durch die Concupiscenz die Aufhebung der Heiligkeit vermittelt werden zu lassen und in ihr den Schwerpunkt der Erbsünde zu suchen, ist man auch hauptsächlich nur gefallen durch eine allzu physiologische Vorstellung von der Vererbung derselben. Darauf werden wir sogleich zurückkommen.

4. Für jetzt nur noch eine Bemerkung. Wir setzen in dem zuletzt Gesagten voraus — glauben übrigens auch früher die Berechtigung dazu bewiesen zu haben —, daß außer der Schuld an dem Erbsünder nichts hafte als diejenige Verkehrtheit, welche in dem verschuldeten Mangel der Heiligkeit und der Integrität besteht. Wir behaupten ferner, daß diese Verkehrtheit nur eine relative ist, d. h. als solche nur gedacht werden kann im Gegensatze zu dem übernatürlichen Zustande, durch dessen Aufhebung sie entstanden ist, daß sie folglich keine Unordnung involvirt, die materiell genommen nicht auch anders als durch Sünde und Schuld in den Menschen hineinkommen könnte, oder deren Vorhandensein an sich den Menschen nicht nur in einem unvollkommenen, sondern in einem bösen Zustande erscheinen ließe.

Zum Beweise des Gegentheils hat man die Erfahrung angerufen und gesagt, es existirten factisch böse Neigungen im Menschen, die nicht aus der Unvollkommenheit seiner Natur allein sich erklären ließen, deren Vorhandensein vielmehr die Natur des Menschen als solche positiv entstelle.

Was das erstere betrifft, so könnten wir zugeben, daß es gewisse Neigungen im Herzen des Menschen gebe, die in den natürlichen Leidenschaften, der Unvollkommenheit der Erkenntniß u. s. w. ihre Erklärung nicht finden, müßten aber alsdann den Beweis verlangen, daß solche Neigungen wirklich aus dem Innern des Menschen, aus der innern Verdorbenheit seiner Natur aufsteigen, nicht vielmehr von außen durch die bösen Geister eingeflößt werden. Dieser Beweis dürfte sich schwer führen lassen, zumal da nach der ganzen Lehre der Schrift und der Väter der Einfluß des Teufels ein unberechenbarer ist, und der Pesthauch der Hölle wie eine vergiftete Atmosphäre von allen Seiten den Menschen umgibt. Schon um der Ehre unserer Natur willen sollten wir alles eigentlich Boshafte, was in unserem Herzen keimt, auf eine außer uns liegende Wurzel zurückführen, die ihren Samen in unsere Brust zu streuen sucht. Wenn

aber solche bösartige Neigungen von außen in unsere Natur hineinkommen, dann constituiren sie auch nicht, weder materiell noch formell, die von den Menschen ererbte Verkehrtheit und Verdorbenheit, durch deren verschuldetes Dasein wir erst der Knechtschaft des Teufels unterworfen werden.

Um so viel weniger können diese wie auch alle andern Neigungen zum Bösen, die bloß indirect zu demselben antreiben, durch sich selbst den Menschen als schlecht oder böse oder vor Gott mißfällig erscheinen lassen. Sie sind an sich ebenso sehr eine Gelegenheit zum verdienstvollen Kampfe wie zum schmählichen Falle, und können deshalb samt und sonders mit ihrer ganzen innern Kraft auch in dem geheiligten Menschen fortbestehen.

§ 47. Die Fortpflanzung der Erbsünde.

Man denkt sich vielfach die Ueberpflanzung der Erbsünde vom Vater auf den Sohn nach Analogie der Zeugung. Wie bei der Zeugung, obgleich sie im Grunde ein einfacher Act ist, zunächst die Materie für die Aufnahme der Seele disponirt wird, so denkt man sich auch die Erbsünde zunächst ihrem materiellen Theile nach übergepflanzt, der dann den formellen nach sich zieht. Gewöhnlich drückt man das so aus, daß ein mit der Erbsünde befleckter Vater einen befleckten Leib zeuge und dieser dann die Seele anstecke und in seine Beflecktheit mit hineinziehe.

Vor allem ist zu bemerken, daß es sich bei der Fortpflanzung der Erbsünde nicht bloß und nicht einmal in erster Linie darum handelt, wie die in ihr enthaltene verkehrte Beschaffenheit von Adam auf seine Nachkommen übergehe, sondern wie dieselbe als eine verschuldete, also mit der Schuld verbundene, auf dieselben übergehe. Der Antheil an der Verschuldung Adams wird aber nicht vermittelst der Verderbtheit und Verkehrtheit der Natur übergepflanzt, da vielmehr die Verkehrtheit nur mit Rücksicht auf ihn zur Sünde und Schuld angerechnet werden kann. Er wird einfach dadurch übergepflanzt, daß die in Adam mit Schuld beladene Natur auf seine Nachkommen übergeht und die Seele der letztern, obgleich unmittelbar von Gott geschaffen, in ein Glied der Nachkommenschaft Adams eintritt und ein Theil desselben wird. Der Schatten des für die ganze Natur geltenden Actes Adams fällt, sobald ein neuer Träger dieser Natur aus Adam hervorgeht oder eine von Gott geschaffene Seele in seine Nachkommenschaft eintritt, auf diesen Träger und dessen Seele, unterstellt ihn der Verantwortlichkeit für den in Bezug auf die Erbgerechtigkeit für ihn mitgeltenden Act Adams, schließt von ihm wie

von Adam diese Gerechtigkeit aus und bewirkt so die Verkehrtheit und Verderbtheit.

Die in der Erbsünde überzupflanzende Verantwortlichkeit und Schuld kann demnach nur in dem Sinne als vom Leibe auf die Seele übergehend gedacht werden, daß die Seele durch die Verbindung mit einem aus Adam stammenden Leibe in dessen Nachkommenschaft eintritt, nicht aber so, als ob der Leib zuerst Träger jener Schuld wäre, da er dies ja überhaupt nicht sein kann.

Die oben angezogene Auffassung kann somit höchstens einen Uebergang der erbsündlichen Verkehrtheit vom Leibe auf die Seele ohne Rücksicht auf den ihr anhaftenden Schuldcharakter erklären. Sehen wir, wie weit sie wenigstens in dieser Beziehung zulässig ist.

Die Integrität, sagten wir, sei von Gott dem ersten Menschen gegeben worden als eine Disposition zur Heiligkeit, so daß sie nach Gottes freier Anordnung die condicio sine qua non für den Besitz der Heiligkeit sein sollte. Die Heiligkeit war an die Integrität geknüpft und konnte folglich auch nur auf diejenigen Personen übergehen, welche die Integrität erhielten. Zudem war die Integrität, da sie den Menschen eben nach der niedern Seite der Natur, als Geschlechtswesen, vervollkommnete, inniger als die Heiligkeit mit der geschlechtlichen Fortpflanzung der Natur verknüpft und konnte folglich als das betrachtet werden, was bei der Zeugung zunächst übergehen und die Heiligkeit nach sich ziehen sollte.

Ganz dasselbe Verhältniß muß natürlich auch bei der Privation der Integrität und der Heiligkeit obwalten. Mit der Aufhebung der Integrität als der nothwendigen Disposition zur Heiligkeit muß auch die Heiligkeit, die an die Integrität geknüpft ist, aufgehoben werden, und wer aus Adam die Natur von der Integrität entblößt erhalten hat, bei dem kann auch die Heiligkeit nicht eintreten. Da aber bei der Fortpflanzung der Natur die Integrität als mit dieser zunächst verknüpft auch zunächst übertragen werden sollte, so muß bei derselben die Privation der Integrität als vorausgehend und die der Heiligkeit nach sich ziehend gedacht werden.

Weil ferner die Integrität im letzten Grunde wesentlich darin besteht, daß der Körper in der vollständigsten Weise dem Geiste unterworfen und von ihm durchherrscht weder unmittelbar noch mittelbar eine Spaltung oder Unordnung in der menschlichen Seele hervorrufen kann: so läßt sich auch sagen, die Fortpflanzung der Integrität resp. ihrer Privation sei zunächst mit der Zeugung des menschlichen Körpers verknüpft. Wird der Körper

unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes als ein in jeder Beziehung gefügiges, in keiner Weise hinderliches Werkzeug der Seele gebildet, so erhält die Seele ihre volle Reinheit, Harmonie und Ordnung und infolgedessen dann auch die übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die Heiligkeit. Fehlt dagegen bei der Production des Leibes jener übernatürliche Einfluß Gottes, bleibt der Körper, mit den natürlichen Unvollkommenheiten der Materie behaftet, ein ungefügiges und mannigfach störendes Werkzeug der Seele, dann erlangt die Seele nicht die Reinheit, Harmonie und Ordnung, wie sie als Disposition zum Empfange der Heiligkeit gefordert wird, und so erlangt sie auch nicht die Heiligkeit selbst. Durch das beschwerende Gewicht des Körpers wird die Seele den sinnlichen Dingen und überhaupt den Creaturen zugewandt, und deshalb wird sie auch nicht durch die Heiligkeit Gott zugewandt, sondern bleibt von ihm abgewandt. In diesem Sinne ist es wahr, daß der Leib die Seele ansteckt und in die Sünde hinabzieht, daß das in Begierlichkeit gezeugte Fleisch nicht in vollkommene Harmonie mit der Seele tritt und so auch die übernatürliche Harmonie der Seele mit Gott nicht aufkommen läßt, daß endlich die Befleckung des Leibes oder überhaupt des niedern Theiles der menschlichen Natur die der Seele nach sich zieht, insofern nämlich die der Integrität beraubte Natur nicht mehr diejenige Reinheit und Harmonie in sich trägt, die sie zur Aufnahme des himmlischen Glanzes der Heiligkeit disponiren sollte.

Uebrigens muß man sich doch wohl hüten, die Privation der Integrität so anzusehen, als wenn sie ihrer Natur nach nothwendig die Privation der Heiligkeit herbeiführte; denn die Heiligkeit kann an sich auch ohne die Integrität in der Natur bestehen, wie es ja bei uns jetzt der Fall ist. Nur die von Gott ursprünglich gewollte solidarische Verbindung beider ist die Ursache, weshalb sie miteinander stehen und fallen.

Aber auch selbst mit dieser Einschränkung darf man auf die erwähnte Aufeinanderfolge der beiden zur Erbverkehrtheit gehörigen Elemente kein zu großes Gewicht legen. Denn durch diese Aufeinanderfolge wird nicht nur der an der Verkehrtheit haftende Schuldcharakter nicht erklärt, sondern es erscheint dann auch in der Verkehrtheit selbst das Wesentliche nur als Folge des Accidentellen, das Formelle als Wirkung des Materiellen. Die beiden Momente, wodurch der verkehrte Zustand der adamischen Descendenten zur Sünde wird, nämlich die Schuld und die Abgewandtheit von Gott, müssen durchaus unmittelbar durch den Ursprung von Adam auf die Descendenten übergehen, da jede andere erbliche Belastung des adamischen

Abkömmlings sich eben erst darauf gründet, daß er zunächst die Sünde in ihrem eigentlichen Wesen erbt. Nur durch die Erbschaft der Sünde erben wir auch die Folgen, nur durch die Erbschaft ihres Wesens auch ihre untergeordneten Elemente.

Besser kehrt man daher das Verhältniß um und läßt die Integrität, obgleich sie in der That eine Disposition zur Heiligkeit ist, als eine um ihretwillen dem Menschen gegebene Gnade erscheinen. Dann stellt sich die Sache so: Adam sollte für alle, deren Stammvater er der Natur nach war, auch der Stammvater der Gnade und Heiligkeit sein; mit der Natur sollte zugleich die Heiligkeit auf alle seine Nachkommen überströmen. Nachdem nun Adam durch seinen sündhaften Act die Heiligkeit von sich selbst ausgeschlossen hatte, mußte der Schatten dieses sündhaften Actes auch auf alle diejenigen fallen, die von ihm die Natur empfingen, und zwar eben deshalb und überall da, weil und wo sie die Natur aus ihm empfingen; dieser Schatten mußte also auch in allen seinen Nachkommen den Glanz der Heiligkeit ausschließen, wie in Adam selbst, und auf diese Weise alle innerlich *beflecken*, und zwar durch eine sündhafte Befleckung, da dieselbe eine verschuldete Abwendung der Seele von Gott in sich schloß. Ging aber so die Heiligkeit verloren, dann mußte die Integrität, weil eben um ihretwillen gegeben, von selbst folgen; mit der Befleckung der Seele durch Aufhebung ihres übernatürlichen Contactes mit dem reinsten Feuer der Gottheit, das sie durchglühte und verklärte, mußte dann auch die andere Befleckung eintreten durch den Contact mit den Creaturen, indem die Seele, der Integrität beraubt, zu den Creaturen auf eine unordentliche Weise hinneigte.

So bedingt, je nachdem man die Sache von verschiedenen Seiten betrachtet, die Fortpflanzung der Integrität die Fortpflanzung der Unheiligkeit und umgekehrt, obgleich man hinwiederum auch beide Momente als gleichzeitig und parallel laufend betrachten kann. Denn die Natur wird doch in Wirklichkeit nicht successiv gezeugt; der menschliche Leib wird ja nur dadurch menschlicher Leib, daß er von der vernünftigen Seele informirt wird, und die Erbsünde ist eben ein Erbtheil der ganzen Natur, nicht des Leibes und auch nicht der Seele allein, *sondern beider, insofern sie zu einander und zur ganzen Natur gehören*. Also fällt beiden Theilen gleichzeitig und gleichmäßig der Antheil, den sie an dem Erbverderben haben, zu. Sodann schließt auch der sündhafte Act Adams direct und unmittelbar nicht bloß die Heiligkeit, sondern ebenso die Integrität aus, sowohl von ihm selbst als auch von der Natur seiner Nach=

kommen; folglich ist die Privation der Integrität in den Nachkommen Adams nicht bloß eine Folge der Unheiligkeit, sondern auch für sich selbst direct durch die Geschlechtsschuld hervorgerufen, und tritt somit gleichzeitig und gleichmäßig mit der Unheiligkeit in den Nachkommen Adams, sobald sie in seine Nachkommenschaft aufgenommen und unter den Schatten der Geschlechtsschuld gestellt werden, ins Leben.

Zuweilen faßt man die Ueberleitung der Erbsünde als eine physische Fortpflanzung, wie die eines Krankheitsstoffes, nicht als eine einfache juridische Vererbung auf; bei dieser Auffassung verwickelt man sich aber in ein Labyrinth von Widersprüchen und Dunkelheiten und weiß namentlich nicht die Erbsünde mit dem Ursprunge der Seelen durch unmittelbare Schöpfung Gottes zu vereinbaren. Eine solche Auffassung ist aber auch ganz unstatthaft; sie widerspricht sowohl dem ethischen als dem übernatürlichen Charakter der Erbsünde: dem ethischen Charakter, weil die Sünde nicht etwas bloß Leibliches, sondern etwas vorherrschend Geistiges ist, und weil namentlich in unserem Falle ihre Fortpflanzung die der Schuld involvirt; dem übernatürlichen Charakter, weil die Erbsünde nicht anders fortgepflanzt werden kann als die ihr entgegenstehende Erbgerechtigkeit, welche nicht so sehr durch den physischen Act der Zeugung, als vielmehr in Beziehung auf ihn und in Verbindung mit ihm den Gezeugten mitgetheilt werden sollte. Man muß daher die Fortpflanzung der Sünde unbedingt auf die einfache juridische Vererbung reduciren. Dann verschwinden besonders alle aus dem Creatianismus hergenommenen Schwierigkeiten. Gott erschafft die Seele unmittelbar, aber im Anschlusse an die von Adam ausgehende Zeugung in einen aus Adam stammenden Leib hinein; dadurch wird sie ein wesentlicher Bestandtheil eines von Adam gezeugten Wesens und in diesem Wesen auch Erbin alles dessen, was entweder durch göttliche Gnade oder durch Adams Verschuldung zur Mitgift seiner Nachkommen gehört.

§ 48. Bildliche Ausdrücke für die Erbsünde und ihre Fortpflanzung.

Die von uns soeben entwickelte Anschauung von der Erbsünde und ihrer Fortpflanzung scheint auf den ersten Blick mit derjenigen, welche in der gewöhnlichen Sprache der Kirche und der Theologen angedeutet wird, nicht ganz zu harmoniren. Wenigstens führt man häufig eine Menge von Ausdrücken an, welche nahe legen sollen, die Erbsünde, als Beschaffenheit der Nachkommen Adams gedacht, sei nicht als eine bloße Privation der

übernatürlichen Gerechtigkeit, d. h. der Heiligkeit und Integrität der Natur, sondern als etwas Positives oder doch als etwas die Natur als solche Verderbendes aufzufassen. Eine Befleckung, bemerkt man, ist etwas Positives, nicht bloß Negatives; die Verwundung muß die Natur nicht bloß ihrer übernatürlichen Gaben entkleiden, sondern sie innerlich spalten und zerreißen; die Erbsünde ist ein Gift, wodurch die Natur krank wird, also wiederum etwas Positives und die Natur selbst Verletzendes. Allein man muß diese Ausdrücke als das nehmen, was sie sind, als bildliche Ausdrücke, und das Bild muß man in dem Sinn erklären, der sich durch die theologische Analyse herausgestellt hat.

Die Befleckung ist bei der Erbsünde ähnlich aufzufassen wie bei der habituellen, persönlichen Sünde. Sie liegt erstens in der Haftbarkeit für den gesetzten sündhaften Act, d. i. in der aus der Verschuldung hervorgegangenen Schuld, die auf dem Sünder lastet. Sie liegt ferner in der Entstellung der Seele durch die Vernichtung der übernatürlichen Schönheit, die sie haben sollte, und in der Bloßlegung der natürlichen Unreinheit des menschlichen Wesens; etwas weiteres in der Befleckung anzunehmen, sind wir weder genöthigt, noch möchte es überhaupt möglich sein. Wer mehr hineinlegen will, muß darauf verzichten, dem Bilde einen bestimmten Begriff zu unterstellen.

Die actuelle Sünde Adams ist ferner ein Schwert, das die übernatürliche Verbindung der Seele mit Gott trennt und die Bande, womit die Integrität alle Kräfte und Tendenzen der Natur in schönster Eintracht zusammenhielt, auseinandersprengt. Der Mangel dieser Eintracht läßt die verschiedenen Kräfte und Tendenzen ihre eigenen Wege gehen und bringt dadurch eine Spaltung in die Natur, die ursprünglich nicht vorhanden war. Aber diese Spaltung ist eben nur die Folge der Auflösung jenes übernatürlichen Bandes, womit Gott die Natur umschlungen und bekleidet hatte.

Aber das ansteckende, verpestende Gift, das von Adam auf seine Nachkommen überfließt! Dieses Gift ist ebenfalls wieder der sündhafte Act Adams, der reell auf seine Nachkommen nicht übergehen kann, der aber dennoch, moralisch fortdauernd und nachwirkend, in ihnen wie in Adam selbst das übernatürliche Lebensprincip wie durch einen Pesthauch zu ersticken vermag. Insofern er auch den Nachkommen Adams mit angehört, macht er die Quelle des übernatürlichen göttlichen Lebens versiegen und zerfrißt den übernatürlichen Keim der Gesundheit (die Integrität), wodurch die Natur vor jeder aus ihrer natürlichen Gebrechlichkeit entspringenden

Störung bewahrt wurde; dadurch mußten natürlich alle die Erscheinungen hervortreten, die wir als Krankheiten der Natur bezeichnen und die mit der endlichen Auflösung der Natur im physischen Tod enden, welchem der Tod der Seele als Ursache und Vorbild vorangegangen. Zur Erklärung dieser Krankheit braucht man keine eigene, positive morbida qualitas anzunehmen. Der hl. Augustinus, dem man den Ausdruck entnimmt, bezeichnet damit eine Beschaffenheit des physischen Lebens, die der Mensch mit den Thieren deshalb gemein hat, weil er wie sie einen materiellen, der Erde entnommenen Leib besitzt, die also dem Menschen von Haus aus natürlich ist und nur durch die übernatürliche Gnade Gottes zurückgedrängt war. Um sie also wieder ins Leben treten zu lassen, dazu bedurfte es keines weitern als der Entfernung dieser Gabe[1].

Es scheint also kein Grund vorhanden zu sein, diese bildlichen Ausdrücke in einem Sinn zu erklären, daß die Erbsünde als Habitus oder Zustand eine positive, dem Menschen anhaftende, zu seiner Natur hinzutretende Beschaffenheit sei. Was die Erbsünde eigentlich ausmacht und an der Natur haftet, ist die Privation der übernatürlichen Beschaffenheit, die an der Natur haften sollte. Obgleich sie nichts Positives ist, so kann man von ihr doch ebensogut sagen, daß sie eine Beschaffenheit sei, vom Vater auf den Sohn überströme, sich fortpflanze und dem Sohn anhafte, wie man von der Finsterniß, trotzdem daß sie bloß eine Privation des Lichtes ist, oder vielmehr gerade deshalb, sagt, daß sie einem Gegenstande anhafte, ihn einhülle, ihn bedecke oder sich über einen Gegenstand ausgieße. Um so mehr kann man das sagen, da jene Privation auch positive Folgen hat in den entfesselten Neigungen und Tendenzen der niedern, durch ihre Ungebundenheit auflösend und zerstörend wirkenden Kräfte der Natur.

Wenn aber dem so ist, versteht es sich von selbst, daß der Zustand des mit der Erbsünde behafteten Menschen sich von dem des rein natürlichen, mit keiner übernatürlichen Gnade jemals ausgestatteten Menschen durch nichts anderes unterscheidet als dadurch, daß dieser die übernatürliche Gerechtigkeit niemals gehabt hat, noch auch sie zu haben brauchte, jener dagegen sie in seinem Stammvater gehabt hat und in seiner Person haben sollte, aber durch den sündhaften Act Adams sie von sich ausgeschlossen hat. Was an dem Erbsünder mehr haftet als an dem Naturmenschen, ist keine ihm eigene positive oder negative Beschaffenheit; es ist

---

[1] Vgl. Casini quid est homo c. 4 in meiner Ausgabe.

die Beziehung auf den sündhaften Act des Stammvaters hinsichtlich der durch denselben angegriffenen übernatürlichen Gerechtigkeit, eine Beziehung, durch welche er in dieser Hinsicht der Verschuldung Adams theilhaft wird, durch welche also dieser Act selbst nicht physisch, sondern moralisch in der aus ihm fließenden Schuld dem Nachkommen Adams anhaftet. Ohne diese Beziehung wäre der Abgang der übernatürlichen Gerechtigkeit ein bloßer Mangel, keine Privation dessen, was da sein sollte, keine Verkehrung einer von Gott gesetzten Ordnung, namentlich aber wäre es keine verschuldete Privation, also keine imputirbare Verkehrtheit, somit auch in keiner Weise sündhaft. Durch diese Beziehung aber ist jener Mangel beides; er ist Verkehrtheit und verschuldete Verkehrtheit, und deshalb Sünde im vollen Sinne des Wortes. Darum macht er ferner den Menschen vor Gott verabscheuungswürdig, indem derselbe nicht mehr der ursprünglichen Idee Gottes entspricht, und ebenso zu einem Kinde des Zornes, das Gott von seinem Schoße zurückstößt. Aber die Erbschuld, welche diesen Mangel zur Sünde stempelt, drückt ihn nicht wie die persönliche Schuld auch unter seine Natur hinab und zieht ihm keine andere Strafe zu, als daß sie ihn dem ganzen Elend seiner Natur überläßt, dem die Gnade ihn entrissen hatte[1].

---

[1] Die Auffassung der Erbsünde, wie wir sie hier vorgetragen haben, war im großen und ganzen, natürlich mit mancherlei Schattirungen im einzelnen, vom hl. Thomas an die der gesamten Scholastik, obgleich einzelne Momente, auf die wir größeres Gewicht gelegt haben, namentlich die Beziehung der habituellen Sünde zur actuellen in der von uns adoptirten Fassung, nicht immer genug betont wurden. Das allein genügt schon, um ihr die vollste Berechtigung zu sichern. Auch glauben wir nicht, daß die Scholastik sich hier im Widerspruche mit dem hl. Augustinus befinde; wir sind vielmehr der Ansicht, die Scholastik habe nur die vom hl. Augustinus gelegten Keime zur Reife gebracht. War doch der hl. Augustinus namentlich in diesem Punkte, der bei ihm allein ausführlich behandelt worden, die Hauptquelle ihrer Theologie, aus der sie mit einer oft fast scrupulös erscheinenden Sorgfalt schöpfte. Der hl. Thomas gibt uns davon das schönste Beispiel; wer sein Verfahren genauer studirt, wird finden, daß er wenigstens durchaus bemüht war, keine andere als die Augustinische Lehre von der Erbsünde, diese aber entwickelt und organisch gegliedert darzustellen, und kaum dürfte sich heutzutage jemand zutrauen, mehr Begeisterung und mehr Sinn für das Verständniß der Augustinischen Lehre zu besitzen als er. Man möge also immerhin auf den hl. Augustinus zurückgehen, aber zuerst nachsehen, ob die Scholastik den Kern seiner Lehre wirklich mißverstanden habe. Daß bei der Entwicklung des Kernes einzelne Ansätze, die nicht zur Substanz der Sache, sondern zur Unbestimmtheit ihrer ersten Fassung gehören, abgestreift wurden, wird niemand wunder nehmen, der überhaupt einen Begriff von den Gesetzen wissenschaftlicher Entwicklung hat.

§ 49. Der wahre Charakter des in der Erbsünde liegenden Mysteriums.

1. Man könnte nun fragen, wie denn nach allen diesen Erklärungen die Erbsünde überhaupt noch ein Mysterium sei, wenn sie an der natürlichen Beschaffenheit des gefallenen Menschen spurlos vorübergehe und ihn bloß übernatürlicher Güter beraube, und wo denn die Dunkelheit bleibe, welche doch nach aller Geständniß ihr Wesen umhüllt und sie zum Kreuze der Philosophen macht.

Allein eben hierdurch stellt sich die Erbsünde gerade recht als ein Mysterium heraus. Wenn die Beschaffenheit des gefallenen Menschen an sich derart ist, daß sie auch ohne den Zusammenhang mit einer Erbschuld gedacht werden kann, dann ist diese Erbschuld selbst und der Charakter der Sündhaftigkeit, der durch sie der Beschaffenheit des Menschen aufgedrückt wird, eben etwas für die Vernunft absolut Verborgenes, nur durch göttliche Offenbarung Erkennbares, also ein wahres Mysterium. Wenn man dagegen am gefallenen Menschen eine Beschaffenheit finden will, die sich nicht durch die bloße Unvollkommenheit der Natur erklären ließe oder die gar eine positive Verkehrtheit der Natur in sich schlösse: dann muß dieselbe nothwendig wenigstens auf die Idee einer Erbschuld oder auch einer inwohnenden Erbsünde führen. Dann würde aber die Erbschuld oder die Erbsünde nicht mehr etwas ganz und gar Verborgenes sein.

In unserer Darstellung wird ferner die Erbsünde nur erklärt in Voraussetzung dreier großer Mysterien: der Erhebung des ersten Menschen durch die heiligmachende Gnade zur Kindschaft Gottes, der Vergeistigung seiner irdischen Natur bis zur Aehnlichkeit mit den Engeln des Himmels und endlich des wunderbaren Segens, kraft dessen der erste Mensch diese übernatürlichen Vorzüge zugleich mit der Natur auf seine Nachkommen überpflanzen und somit nicht bloß irdische Menschen, sondern vergöttlichte und engelgleiche Menschen zeugen sollte. Wer in diesen Dingen kein Mysterium sieht, für den ist allerdings unsere Erklärung nicht gemacht, da sie sich ganz und gar auf die Uebernatürlichkeit derselben stützt. Sind es aber Mysterien und zwar große, übernatürliche Mysterien, nun, dann ist auch die Erbsünde ein Mysterium, weil sie nur aus andern Mysterien und nur in Beziehung auf solche erkannt und begriffen werden kann.

Daß sie aber, auf diese Weise erkannt und begriffen, in ein überraschend helles Licht gestellt wird, thut ihrem geheimnißvollen Charakter

keinen Eintrag. Die Mysterien sollen eben, nachdem sie uns von Gott offenbart sind, helle, leuchtende Wahrheiten werden, sie sollen sich gegenseitig Licht zuströmen; durch dieses Licht sollen die Dunkelheiten und anscheinende Widersprüche, die sich bei einer einseitigen Auffassung ergeben, aufgehellt werden und das ist gerade bei der Erbsünde in einem besonders hohen Grade der Fall.

Man sage nicht, in einem solchen Lichte verliere die Erbsünde den furchtbaren Charakter, den wir ihr doch alle beilegen. Nein, eben dieses Licht zeigt uns die ganze Größe des Abgrundes, in den die Erbsünde uns gestürzt hat, und die furchtbare Finsterniß, die ihr Wesen ausmacht. Oder ist der Sturz des Menschen aus seiner übernatürlichen Höhe, die Losreißung desselben aus dem Schoße Gottes, die Entkleidung seiner Natur von ihrer engelgleichen Herrlichkeit nicht etwas furchtbar Schreckliches und Schlimmeres, als alle andern Befleckungen seiner Natur? Wie die Sünde überhaupt in ihrem Gegensatze zur Gnade erst recht als ein unaussprechlich großes Uebel erscheint: so ist auch die Erbsünde gerade deshalb ein ineffabiliter grande peccatum, weil sie den ganzen herrlichen Tempel, den der Heilige Geist durch seine wunderbare Macht in der menschlichen Natur sich gebaut hatte, nicht nur für ein Individuum, sondern für das ganze Geschlecht von Grund aus zerstört hat.

Nach einer andern Seite allerdings kann und soll das über die Erbsünde verbreitete Licht ihr das furchtbar finstere Ansehen nehmen, womit sie uns auf den ersten Blick erscheint. Es kann und soll die Widersprüche entfernen, welche mit einer oberflächlichen Auffassung derselben verbunden sind; es kann und soll uns namentlich zeigen, wie die Verwicklung des ganzen Geschlechtes in die Sünde seines Stammvaters und in deren Folgen weder der Barmherzigkeit noch der Gerechtigkeit Gottes widerspricht.

Denn in unserer Auffassung widerspricht die Erblichkeit der Sünde so wenig der Barmherzigkeit Gottes, daß sie vielmehr nur in einer außerordentlichen That der göttlichen Barmherzigkeit ihre Erklärung findet, und so wenig der göttlichen Gerechtigkeit, daß diese unter Voraussetzung jener That der Barmherzigkeit die Erblichkeit der Sünde anerkennen muß.

„Was ist geeigneter", sagt der hl. Anselmus, „zum Beweise der Größe der göttlichen Güte und der Fülle der Gnade, die er dem Adam gewährte, als der Umstand, daß, wie Adam das Sein seiner Nachkommen in der Gewalt hatte, indem sie das, was er von Natur war, durch ihn sein sollten, es so auch von der Freiheit seines

Willens abhing, sie so aus sich hervorgehen zu lassen, wie er selbst war, reich an Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Das also war ihm verliehen. Weil er nun, auf den Gipfel einer so großen Gnade gestellt, die Güter, welche er empfangen, um sie für sich und seine Nachkommen zu bewahren, freiwillig preisgab: deshalb verloren die Kinder, was ihr Vater, während er es bewahrend ihnen hätte geben können, nicht bewahrend ihnen raubte.“ [1]

Gerade der Reichthum der Gnade, der auf alle seine Nachkommen übergehen sollte, also die Größe der göttlichen Barmherzigkeit über Adam und seine Nachkommen machte die Vererbung der Sünde möglich; und unter Voraussetzung dieser Gnade mußte die göttliche Gerechtigkeit nach dem Verluste derselben nothwendig die Nachkommen Adams in seine Schuld verwickelt ansehen.

Die Verkehrung einer überaus großen, geheimnißvollen That Gottes in ihr Gegentheil durch eine That des Menschen, das ist das lichtvolle, aber eben dadurch zugleich in seiner ganzen furchtbaren Größe erkannte Mysterium der Erbsünde.

2. Ehe wir jedoch dasselbe verlassen, glauben wir zur vollständigern Darstellung seines geheimnißvollen Charakters noch folgendes hinzufügen zu müssen.

Bei dem Mysterium des Urstandes haben wir bemerkt, dasselbe sei seiner niedern Seite nach nicht so geheimnißvoll, wie nach seiner höhern, indem die Integrität nicht etwas in dem Grade Uebernatürliches war wie die Heiligkeit und ebendeshalb auch in den Bereich des natürlich Wahrnehmbaren fiel. Auf ähnliche Weise ist nun auch die niedere, materiale Seite der Erbverkehrtheit etwas natürlich Wahrnehmbares und sogar mit der bloßen Natur Gegebenes, materiell genommen also gar kein Mysterium; sie ist gleichsam der sichtbare Leib, worin sich das unsichtbare Mysterium der Sünde verkörpert. Aber ebendeshalb ist sie formell, als zur Sünde gehörig, als Frucht eines sündhaften Actes und als integrirendes Element der dadurch hervorgerufenen, wahrhaft sündhaften Verkehrtheit doch immer verborgen und geheimnißvoll. In dieser Beziehung ist sie nämlich nicht anders erkennbar als unter Voraussetzung des Urstandes und unter Hinzuziehung des mit ihr verbundenen höhern Elementes. Weit entfernt, daß man das letztere Element aus dem sichtbaren erkennen und somit in dem einen Theile das Ganze offen darlegen

---

[1] De conc. virg. et orig. pecc. c. 23.

könnte, hängt vielmehr die Erkenntniß der Bedeutung, welche der sichtbare Theil im Ganzen hat, durchaus von der Erkenntniß des andern, unsichtbaren Theiles ab.

Das Vorhandensein dieses höhern Theiles aber, die Aufhebung einer ürsprünglich dagewesenen, absolut übernatürlichen Vereinigung mit Gott, entzieht sich ganz der natürlichen Wahrnehmung.

Nichtsdestoweniger kann man sagen, daß in der Lage und der Geschichte der erbsündigen Menschheit sich Spuren finden, aus welchen indirect eine dunkle, unbestimmte Ahnung der Existenz auch jenes höhern Theiles der Erbsünde gewonnen werden kann.

Bei der persönlichen Sünde haben wir schon gesehen, wie ihr Eingriff in die höhere Gnadenordnung nothwendig auch einen Rückschlag auf die Natur übt und in dieser eine Tiefe der Bosheit und der Verderbniß herbeiführt, welche sich vom natürlichen Standpunkte aus nicht erklären und begreifen läßt. In dem Grade und in der Weise wie bei der persönlichen Sünde kann dieser Rückschlag bei der Erbsünde nicht stattfinden, denn der Erbsünder schließt die Heiligkeit nicht durch einen ihm innerlichen Act von sich aus; er wird nicht einmal aus seiner natürlichen Hinneigung zu Gott als dem finis naturae herausgerissen, geschweige denn seine Natur in dämonische Bosheit verkehrt. Wohl aber befindet er sich infolge der durch die Geschlechtsschuld verscherzten Heiligkeit in einem andern Verhältnisse zu Gott als der bloße Naturmensch, der ursprünglich ohne übernatürliche Bestimmung erschaffen worden wäre. Er ist der ihm factisch von Gott gegebenen Bestimmung verlustig gegangen, und wenn man auch nicht annehmen muß — ich glaube, nicht einmal annehmen darf —, daß Gott ihm die zur Erreichung seines natürlichen Zieles, zur Vermeidung persönlicher, schwerer Sünden unbedingt nothwendige Hilfe gänzlich verweigern werde: so ist es doch klar, daß Gott für die Erreichung dieses Zieles nicht mehr so reichlich zu sorgen braucht, nachdem der Reichthum seiner Gnade verscherzt worden, als wenn derselbe nie verliehen worden wäre. Der Beistand, welchen Gott dem Menschen seiner überwiegenden Begierlichkeit gegenüber gibt, wird somit wegen der Erbsünde spärlicher ausfallen, als die Vernunft ihn sonst von Gottes Weisheit und Güte erwarten würde; die Begierlichkeit wird zu einer herrschenden Macht werden; im großen und ganzen wird die Menschheit ihr erliegen. In der That besteht ein so großes moralisches Verderben der Menschheit außerhalb der christlichen Heilsgnade, daß die Vernunft bei einem von Anfang an ganz reinen, ungetrübten Verhältniß der Menschheit zu Gott dasselbe nicht leicht für

möglich hält, oder wenigstens den Grund nicht gerne auf seiten der Vorsehung, sondern in einer Schuld der Menschheit suchen möchte.

Darum kann sie immerhin ahnen, daß ein solches Mißverhältniß zwischen Gott und der Menschheit bestehe: es aber mit Sicherheit zu erschließen oder gar mit Bestimmtheit in seinem wahren Charakter zu fixiren, vermag sie nicht. Nicht das erstere, weil sie nicht mit Sicherheit behaupten kann, daß Gott nicht auch auf dem Standpunkte der bloßen Natur bei manchen Menschen die volle moralische Entwicklung ausbleiben lassen könne. Nicht das zweite, weil das Wesen des aufgehobenen übernatürlichen Verhältnisses zu Gott alle Begriffe der natürlichen Vernunft übersteigt.

3. Noch stärker als in der Herrschaft der Begierlichkeit gibt sich das in der Menschheit waltende mysterium iniquitatis in der nur zu offenbaren Herrschaft des Teufels über die Menschheit kund.

Es ist Glaubenslehre, daß die Menschheit durch die Erbsünde in die Gefangenschaft und die Sklaverei des Teufels gerathen ist. Wie sie in ihrer Gesamtheit in Adam vom Teufel überwunden worden, so ist sie ihm nun auch unterworfen, gehört mit zu seinem Reiche, bildet sein Reich hier auf Erden. Sie ist so fest an ihn gebunden, daß sie aus sich in keiner Weise die verlorene Freiheit der Kinder Gottes wieder erringen und den erhabenen Standpunkt, von dem sie herabgestürzt ist, wieder einnehmen kann. Ihre Gefangenschaft ist in dieser Beziehung, abgesehen von der Erlösung durch den Gottmenschen, eine absolute und totale; sie ist aber auch factisch nichts anderes als der verschuldete Mangel der übernatürlichen Gaben des Urstandes, insofern in demselben der Wille des Teufels an der Menschheit erfüllt wird, und der Mensch durch die Gemeinschaft mit dem Teufel sich denselben zugezogen hat. Diese Gefangenschaft und die ihr entsprechende Herrschaft des Teufels über die Menschheit fällt somit zusammen mit dem Mysterium der Sünde selbst; sie schließt formell noch keine besondere, positiv verderbende Wirksamkeit ein, welche der Teufel auf seine Gefangenen ausübt, und kann daher auch nicht als eine sichtbar hervortretende Offenbarung des Mysteriums angesehen werden.

Erfahrung und Offenbarung belehren uns aber überdies, daß Gott infolge der Geschlechtsschuld die Menschheit auch einer solchen positiven Herrschaft des Teufels überantwortet hat. Er gestattet demselben, in der mannigfachsten Weise der Menschheit an der Seele und am Leibe zu schaden, sie moralisch und physisch zu verderben und, damit ihr Streben

nach Selbstvergötterung seine volle Strafe finde, darauf hinzuwirken, daß die Menschheit, statt des wahren Gottes, den Teufel und seine Gesellen anbete. Diese Herrschaft des Teufels über den Menschen ist aber nicht nothwendig eine volle Sklaverei des letztern; die Sklaverei ist nicht so absolut wie die obenbesprochene Gefangenschaft. Denn durch die Erbsünde verliert der Mensch nicht ebenso seine natürliche wie die übernatürliche Freiheit; die natürliche Freiheit bleibt nicht nur in ihrer Substanz, sondern sie wird auch nicht einmal vollständig suspendirt, wie bei den effectiv Verdammten. Sie wird nur in einem so hohen Grade geschmälert, daß der Mensch ohne besondern Beistand Gottes den Einflüssen des Teufels auf die Dauer nicht standhaft zu widerstehen vermag.

Eine derartige Herrschaft des Teufels über die Menschheit, die, wie schon früher bermerkt, in zahllosen Thatsachen offen zu Tage tritt, ist an sich auch bei dem mit keiner Schuld beladenen Geschlechte nicht absolut undenkbar. Gott könnte auch den schuldlosen Menschen zu seiner Prüfung einem so furchtbaren Einflusse der höllischen Mächte überlassen, wenn er ihm zugleich den nothwendigen Beistand, um demselben gegenüber standzuhalten, verliehe, oder die ohne persönliche schwere Schuld erlittene Niederlage ihm nicht zur ewigen Strafe anrechnete. Auch für den Erbsünder müssen wir einen solchen Beistand Gottes wirklich annehmen, da derselbe im Grunde doch immer wenigstens seine natürliche Bestimmung und folglich den Anspruch auf die zu ihrer Erreichung absolut nothwendigen Mittel behält. Aber immerhin kann die Vernunft doch ahnen und es der Güte und Weisheit Gottes entsprechender finden, daß der Mensch nicht ohne seine Schuld dem so gewaltigen Einflusse des Teufels überantwortet sei, wenngleich sie auch hier mit Sicherheit und Bestimmtheit über die Ursache der traurigen Lage der Menschheit nicht urtheilen kann. Factisch ist also die jammervolle Herrschaft der Sinnlichkeit sowohl als des Teufels, in welcher unser Geschlecht dahinsiechte, ein Rückschlag der schuldvollen Auflehnung seines Repräsentanten gegen die übernatürliche Gnade. Als solcher wird sie in ihrem innersten Grund und Wesen begriffen, während sie ihrerseits aus sich diesen Grund nur dunkel ahnen läßt.

Wir können die Ansicht derjenigen Theologen und Apologeten nicht theilen, welche, wenn nicht aus der Begierlichkeit und den Versuchungen des Teufels allein, so doch aus der factisch in dem furchtbaren moralischen Verderben der Menschheit hervortretenden übergroßen Macht beider das Dasein einer auf dem Geschlechte lastenden Schuld mit Sicher-

heit glauben beweisen zu können. Wir vermögen uns deshalb nicht damit zu befreunden, weil es uns ungereimt erscheint, daß die Glieder des Geschlechtes, die als Personen mit ihren persönlichen Ansprüchen nicht schlechtweg in der Gesamtheit aufgehen, durch unpersönliche Schuld Ansprüche und Güter verlieren sollten, worauf sie von Natur einen persönlichen Anspruch haben. Vor der Macht der Thatsachen braucht diese unsere Meinung nicht zu weichen. Auf keinen Fall können wir sagen, dieses große Verderben lasse sich nur aus einem solchen Mangel an moralischer Kraft im Menschen erklären, wie er ohne dessen Schuld nicht stattfinden könne; denn factisch besteht dieses Verderben in der Menschheit und zum Theil in der Kirche selbst, trotzdem daß nach der sichern Lehre der besten Theologen allen erwachsenen Menschen ohne Ausnahme die wirklich zureichende Hilfe zur Erlangung ihres übernatürlichen Heiles dargeboten wird. Ist es zudem nicht klar, daß Gott factisch das ganze Menschengeschlecht um seines Sohnes willen ebensosehr und noch unendlich mehr liebt, als er es um der Sünde willen haßt[1], und er sollte ihm daher in allen seinen Gliedern nicht wenigstens ebenso viel Gutes zuwenden, als es von Natur beanspruchen könnte?

Die Thatsache der großen Herrschaft des Teufels in der Welt muß also eine andere Erklärung finden in den immer gerechten, aber auch in ihren Tiefen unerforschlichen Rathschlüssen Gottes. Wer weiß, wieviel persönliche Schuld mit unterläuft, wenn die einzelnen Menschen nicht an der Hand Gottes sich aus ihrer Ohnmacht erheben, wie hoch Gott dem einzelnen seine Verdorbenheit anrechnet, und was er in der Stunde der Entscheidung mit ihm verhandelt? Wer weiß, welch weise Absichten Gott dabei hat, wenn er seine Creatur so mühevoll und gefahrvoll ringen und kämpfen läßt?

Eine dieser Absichten kennen wir: es ist die Offenbarung des ganzen Elendes, in welches die Gott verlassende Creatur hinabstürzt, eine Offenbarung, die durch die Größe des Gegensatzes zur Verherrlichung Gottes in der Wiedererhebung und Restauration der Menschen dienen soll. Gott läßt die Hölle wüthen, läßt sie ihre ganze Macht entfalten, um nachher ihre Werke desto glorreicher zu zerstören, um einen desto größern Triumph über sie zu feiern, um gerade da, wo sie den Kampfplatz allein zu behaupten glaubt, den Sieg ihren Händen zu entreißen und ihre Niederlage desto schmachvoller zu machen. So hat er sie zum erstenmal besiegt,

---

[1] Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia (Rom. 5, 20).

als er ihr gestattete, mit ihrem Stachel selbst seinen Gesalbten zu durchbohren; sie verlor den Stachel[1] und sank ohnmächtig vor dem, den sie vernichtet wähnte, zu Boden. So wird er am Ende der Zeiten das mysterium iniquitatis noch einmal entfesseln, wird den Fürsten der Finsterniß im Menschen der Sünde dem Gesalbten Gottes einen Nebenbuhler gegenüberstellen lassen und ihm auf kurze Zeit gestatten, das Reich des Gesalbten dem Scheine nach vollständig zu beherrschen: aber dann wird er auch mit einem Blitzstrahle seines Mundes ihn von der Höhe des angemaßten Thrones hinabstürzen und auf ewig in der tiefsten Finsterniß begraben.

---

[1] Vgl. 2 Theß. 2, 3—8.

Fünftes Hauptstück.

Das Mysterium des Gottmenschen und seiner Oekonomie.

Et manifesto magnum est pietatis sacramentum (μυστήριον), quod manifestatum est in carne, iustificatum est in Spiritu, apparuit angelis, pradicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria (1 Tim. 3, 16).

A. Der Gottmensch.

I. Der übernatürliche Inhalt des Mysteriums und seine Unbegreiflichkeit.

a. Das Wesen des Gottmenschen.

§ 50.

Drei Mysterien haben wir bis jetzt besprochen: das Mysterium Gottes, die Dreifaltigkeit der Personen, das Mysterium des Menschen in dessen übernatürlicher Vereinigung mit Gott und in seiner Heiligung durch Gott und das Mysterium der Trennung des Menschen von Gott, der Auflösung seiner übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott durch die Sünde. Mit allen dreien steht in inniger Wechselbeziehung das Mysterium des Gottmenschen; in ihm finden wir die vollkommenste Fortführung und Offenbarung der innern Productionen der Gottheit, ferner die Wiederherstellung und Neubegründung der übernatürlichen Vereinigung der Menschen mit Gott, sowie das kräftige Heilmittel zur Aufhebung und Tilgung der Sünde.

1. Der geheimnißvolle Charakter der Incarnation ist im allgemeinen mehr anerkannt als der irgend eines andern Mysteriums. Wo sollte auch das Mysterium des Christenthums überhaupt bleiben, wenn Christus, der Grund, die Krone und der Mittelpunkt desselben, kein Mysterium wäre? Allein die ganze Größe und Erhabenheit dieses Mysteriums in seinem Wesen sowohl als namentlich in seiner Stellung und Bedeutung wurde doch vielfach sehr mißkannt oder wenigstens nicht hinreichend anerkannt. Indem man seinen Werth und seine Bedeutung mit dem Maße der natürlichen

Vernunft messen wollte, zog man es aus seiner übernatürlichen Höhe herab und gefährdete dadurch sogar seinen Inhalt, wenn man ihn nicht geradezu aufhob.

Um diesem Uebelstande von vornherein abzuhelfen, um also nicht durch eine vorgefaßte, einseitige oder falsche Ansicht von der Bedeutung resp. der Nothwendigkeit der Incarnation über ihr Wesen irregeleitet zu werden: wollen wir vorab das geheimnißvolle Wesen derselben, wie es uns der Glaube vorstellt, ins Auge fassen und dann nachher sehen, welche Stellung und Bedeutung in der Ordnung der Dinge resp. welche Nothwendigkeit diesem Mysterium zukommt.

Der Gottmensch ist der neue himmlische Adam, von dem der erste irdische Adam nur das Vorbild bezw. das umgekehrte Bild war. So stellt ihn uns die Heilige Schrift selbst dar, und wir glauben, auf keine Weise lasse sich besser, allseitiger und tiefer das Mysterium seines Wesens und seiner Bedeutung entwickeln als durch diesen Vergleich.

Schon der erste Adam war kein gewöhnlicher Mensch; er war zu einer übermenschlichen, ja einer schlechtweg übercreatürlichen Würde erhoben und mit übernatürlichen Gaben und Eigenschaften geziert. Er war ein Adoptivkind Gottes und hatte dadurch einen gewissen Antheil an der göttlichen Natur. In einer unaussprechlichen Weise war er mit Gott vereinigt, und Gott selbst wohnte in ihm, nicht wie in den bloßen Geschöpfen, sondern wie in seinem besondern Heiligthum, durch seinen eigenen Geist, den er darin ausgegossen hatte. Der erste Adam, obgleich irdisch und creatürlich von Natur, war durch eine wunderbare Gnade Gottes himmlisch, ja göttlich geworden.

Schon er war folglich durch die Gnade Gottes ein ungleich erhabeneres Mysterium als das, welches sich die Rationalisten unter dem Gottmenschen vorgestellt haben. Gerade diejenigen, welche keinen rechten Begriff von der Einheit der Person in Christus besitzen, die vielmehr zwei miteinander verbundene Personen in Christus denken, erheben sich andererseits auch nicht so hoch, daß sie der menschlichen Person in Adam oder in Christus eine wahre Theilnahme an der göttlichen Natur zuschreiben. Sie wollen, daß Christus in einer besondern Gunst bei Gott und in einem innigen Wechselverkehr mit ihm gestanden habe, daß er als Gesandter Gottes aufgetreten, in einer besondern Harmonie mit Gott gewirkt, seinen menschlichen Willen auf vorzügliche Weise in Einklang mit dem Willen Gottes gehalten habe. Aber das alles sind nur moralische Beziehungen, es sind rein äußerliche Verhältnisse, wie sie auch unter Menschen durch die

Adoption hervorgebracht werden können; sie begründen an sich keine reale Communication und Einheit zwischen dem Menschen und Gott; sie genügen nicht einmal zur Idee der wahren göttlichen Adoption, durch die das Geschöpf nicht nur gewisse Rechte von Gott erhält, sondern in der Mittheilung der göttlichen Natur auch göttlichen Lebens und göttlicher Heiligkeit theilhaftig und ein übernatürliches Ebenbild Gottes wird.

Umgekehrt, wer sich nicht einmal zur Idee der übernatürlichen Heiligung des ersten Menschen erheben kann oder wenigstens diese Idee nicht in voller Reinheit und Präcision erfaßt, der verlegt sich dadurch auch den Weg, das noch höhere Mysterium der Incarnation recht zu erfassen und zu würdigen. Wenn er die Lehre der Kirche mit aufrichtigem Glauben annimmt, mag er immerhin noch die Idee des Gottmenschen ergreifen und festhalten können; aber er macht einen Sprung, indem er sogleich ohne Vermittlung vom Niedrigsten zum Höchsten überspringt, ohne die dazwischen liegende Stufe zu durchschreiten. Durch den Glauben kommt er ohne Zweifel auf dem Gipfel an; aber eben die unermeßliche Distanz zwischen dem Gipfel und der Tiefe wird er nicht so vollkommen bemessen können, wenn er nicht durch die Mittelglieder hindurchgegangen ist. Deshalb haben wir die Idee der übernatürlichen Würde und Auszeichnung des ersten Menschen vorangestellt, damit sie als Vorstufe und Durchgangspunkt für die Idee des Gottmenschen diene. Je größer schon das Mysterium des ersten Adam war, um so größer und erhabener muß im Vergleiche und im Gegensatze zu ihm das des zweiten Adam erscheinen.

2. Die Vereinigung mit Gott, die in dem erstern Mysterium enthalten war, ist so unbegreiflich, daß wir dieselbe mit dem Aufwand aller natürlichen Begriffe und Gleichnisse immer nur sehr unvollkommen uns vorstellen können. Die heiligen Väter überbieten sich in den stärksten Ausdrücken und Bildern, um uns dieselbe nur in etwa anschaulich und begreiflich zu machen, und so ist es kein Wunder, daß dieselben, wenn sie nachher die Einheit des Gottmenschen schildern wollen, kaum mehr neue Ausdrücke und Bilder finden, um dieselbe im Gegensatze und im Unterschiede von der erstern zu kennzeichnen.

Schon bei der Gnade sagen sie, daß Gott durch dieselbe im Menschen wohne wie die Seele im Leib, dem sie ihr eigenes Leben mittheilt, daß das Geschöpf von Gott verschlungen und verzehrt, durchdrungen und verklärt werde wie das Eisen vom Feuer, ein Tropfen Wasser von einer Menge Wein [1].

[1] Vgl. Casini: Quid est homo art. 6, an vielen Stellen, besonders S. 248 f. und 285 f. in meiner Ausgabe (Mainz 1861).

Stärkere, lebhaftere Bilder können sie auch bei der Incarnation nicht finden[1]. Aber weit entfernt, daß wir dadurch verleitet werden sollten, die hypostatische Einheit des Gottmenschen mit der Gnadeneinigung des Menschen zu verwechseln, müssen wir uns vielmehr veranlaßt sehen, die erstere eben als ein übergroßes, doppelt erhabenes Mysterium zu betrachten; denn nur der Dürftigkeit unserer Vernunft sowohl als der Niedrigkeit der natürlichen Dinge, von denen wir unsere Begriffe und Bilder hernehmen, ist es zuzuschreiben, daß wir dieselben Bilder zur Darstellung der verschiedensten übernatürlichen Dinge gebrauchen müssen.

Wir sind aber darum doch nicht außer stande, den Unterschied zwischen der hypostatischen Einheit und der Gnadeneinigung in etwa zu erfassen; denn ebensogut wie wir uns aus den Begriffen und Bildern von natürlichen Dingen nach Anleitung der Offenbarung einen analogen Begriff von der Gnade und Heiligkeit des Menschen zu bilden vermögen, ebenso können wir nach Anleitung derselben Offenbarung durch eine andere Analogie, durch eine Heranziehung der natürlichen Dinge unter einem andern Gesichtspunkte uns einen distincten, wenngleich immerhin nur analogen und deshalb unvollkommenen, dämmerhaften Begriff von der Incarnation bilden.

Durch die Gnade war der erste Mensch vergöttlicht, aber nicht Gott, nicht vergottet, um so zu reden. Nur im figürlichen Sinne nennen die Väter den vergöttlichten Menschen auch Gott, nämlich als einen andern Gott durch die Aehnlichkeit, so wie wir auch die sogen. Nebensonne Sonne zu nennen pflegen[2]. Der Mensch, Träger und Inhaber der menschlichen Natur, wurde nicht ein anderer, sondern blieb derselbe, als er auch Inhaber und Träger der Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade wurde. Er verlor dadurch nicht sich selbst, er gehörte fortan immer noch sich selbst an und gewann durch die Theilnahme an der göttlichen Natur eben nur einen neuen Besitz, eine neue Beschaffenheit, durch die er in das Bild Gottes umgestaltet, Gott auf übernatürliche Weise ähnlich gemacht wurde und infolge dieser Aehnlichkeit auch in die innigste Verbindung und Vereinigung mit seinem göttlichen Ideale treten mußte. Daher wohnt Gott in ihm wie die Seele im Leibe, aber nur insofern die Seele dem

---

[1] *Cyrill. Alex.* tom. 2, p. 107.

[2] So der hl. Basilius (De Spir. Sanct. c. 9): Hinc cum Deo similitudo, et quo nihil sublimius expeti potest, ut Deus fias; und der hl. Gregor von Nyssa (De beatit.): Tantum erat in natura nostra bonum illud (divinum) . . ., ut alterum illud humanum bonum esse videretur, exquisitissima et plenissima assimilatione et imitatione.

Leibe von ihrem Leben mittheilt, nicht insofern sie ein Wesen mit ihm bildet; darum geht der begnadigte Mensch in Gott auf wie das Eisen im Feuer, der Wassertropfen im Weine, aber nur insofern das Feuer dem Eisen von seiner Gluth und seinem Glanze, der Wein dem Wassertropfen von seiner Farbe, seinem Geruche und Geschmacke mittheilt, nicht insofern der die Gluth ausströmende Körper mit dem durchglühten, der Wein mit dem Wasser zu einem Ganzen verschmilzt. Alles das ist allerdings schon wunderbar und geheimnißvoll; damit aber ein Gottmensch ins Dasein trete, dazu bedarf es noch ganz anderer Wunder.

Hier muß die menschliche Natur nicht nur ihre natürlichen Unvollkommenheiten ablegen und mit einem Bilde der göttlichen Natur überkleidet werden, sondern sie muß eben aufhören, sich selbst zu besitzen; sie muß einer göttlichen Person, einem Subjecte, das von Natur aus Träger und Inhaber der göttlichen Natur ist, eingefügt und gleichsam einverleibt werden, so daß der Träger und Inhaber der göttlichen Natur zugleich Träger und Inhaber der menschlichen Natur wird. Nur in diesem Falle haben wir ein Subject, das Gott und Mensch zugleich genannt werden kann, das also nicht bloß als ein vergöttlichter Mensch, sondern als menschgewordener Gott, als Gottmensch erscheint. Gott muß sich hier mit der menschlichen Natur selbst bekleiden, ähnlich wie bei der Vergöttlichung des Menschen der Mensch die Gestalt und Beschaffenheit der göttlichen Natur anzieht. Hier wird die Menschheit einer göttlichen Person eingepflanzt, wie im andern Falle gleichsam ein Ableger der Gottheit dem Menschen eingepflanzt wurde.

Beides ist übernatürlich und geheimnißvoll, daß eine menschliche Person der göttlichen Natur theilhaftig wird, und daß eine göttliche Person eine menschliche Natur annimmt. Der hl. Petrus Chrysologus meint sogar in einem Anfluge von ekstatischer Bewunderung der unaussprechlichen Liebe Gottes gegen uns Menschen, das erstere sei wunderbarer als das zweite[1]. Das ist insofern wohl wahr, als im ersten Falle von

[1] Et quidem Deitatis erga nos dignatio tanta est, ut scire nequeat, quid potissimum mirari debeat, creatura; utrum quod Deus se ad nostram deposuit servitutem, an quod nos ad divinitatis suae rapuit dignitatem (hom. 72). Hiernach bloße Gleichstellung der beiden Wunder; aber in der 67. Homilie heißt es: Quid est magis tremendum, quod se dedit terris Deus, aut quod vos dat coelo; quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos facit consortium divinitatis intrare; quod mortem sumit ipse, aut quod vos resumit ex morte; quod ipse in vestram nascitur servitutem, aut quod vos sibi gignit in liberos; quod suscipit paupertatem vestram, aut quod vos sibi facit heredes, sui unici

vornherein mehr eine Erhebung des Menschen auf eine schwindelnde Höhe, im zweiten dagegen eine Herablassung Gottes hervorspringt. Betrachten wir hingegen in beiden Fällen die Erhebung der menschlichen Natur, so ist dieselbe dort ohne Vergleich wunderbarer und großartiger, wo diese Natur nicht nur mit göttlicher Herrlichkeit überkleidet, sondern geradezu eine Gott angehörige Natur, eine Natur Gottes wird, und wo sie in der Person, der sie angehört, mit der göttlichen Natur ein Ganzes bildet, wo also die Gottheit der menschlichen Natur nicht nur von ihrem Leben mittheilt, sondern mit ihr, wie die Seele mit dem Leibe, der Wein mit dem Wassertropfen, zu einem substantiellen Ganzen zusammenfließt.

3. Ueberaus wunderbar und übernatürlich und somit geheimnißvoll ist diese Vereinigung schon deshalb, weil sie zwei so unermeßlich weit auseinanderliegende Extreme, wie das Endliche und das Unendliche, zu einem Ganzen zusammenschließt und das Niedrigste mit dem Höchsten in der denkbar innigsten Weise verschmelzt. Wunderbar und übernatürlich ist sie aber auch wegen der besondern Art und Weise, in der sie die beiden Substanzen vereinigt. Sie vereinigt dieselben nämlich zu einem persönlichen, hypostatischen Ganzen, ohne sie zugleich zu einer Natur miteinander zu vermischen. Leib und Seele sind beim Menschen nicht bloß zur Einheit der Person, sondern auch zur Einheit der Natur verbunden; oder vielmehr, nur insofern bilden sie eine Person, als sie auch eine Natur bilden. Ohne Natureinheit finden wir überhaupt in den natürlichen Dingen, die unserer Vernunft zugänglich sind, keine persönliche oder hypostatische Einheit. Nur da, wo zwei Substanzen eine Totalnatur constituiren, können auch beide zu einem persönlichen oder hypostatischen Ganzen gehören und von diesem besessen werden. Nun kann aber offenbar die göttliche Natur nicht mit einer geschaffenen Natur sich zu einer dritten verschmelzen; das widerspricht ihrer absoluten Einfachheit, Unveränderlichkeit und Selbständigkeit. Wenn sie folglich nichtsdestoweniger sich mit einer geschaffenen Natur zu einem Ganzen vereinigt, dann kann das nur eine rein persönliche, rein *hypostatische* Einheit sein, welche die Natureinheit weder voraussetzt noch einschließt. Es kann nur eine Einheit sein, durch welche sie, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren, die geschaffene Natur an sich zieht und sich zu eigen macht, durch welche sie also mit dieser ein Ganzes bildet, ohne selbst in diesem Ganzen aufzugehen, vielmehr eben in dem

---

coheredes? Est utique terribilius, quod terra transfertur in coelum, homo deitate mutatur, servitutis sors dominationis iura sortitur.

Besitze und der Beherrschung der angenommenen Natur ihre eigene absolute Selbständigkeit offenbarend.

Eine solche rein persönliche oder rein hypostatische Einheit ist in der geschaffenen Natur ohne Beispiel, aus dem einfachen Grunde, weil keine geschaffene Substanz so selbständig und ihrer Selbständigkeit so mächtig ist, daß sie eine andere ganz und gar an sich ziehen könnte, ohne hinwiederum von ihr angezogen und mit ihr verschmolzen zu werden. Wenn überhaupt möglich, ist sie nur durch Gott und bei Gott möglich; aber weil wir das, was durch Gott und bei Gott möglich ist, positiv nur daraus erkennen, was bei den Geschöpfen wirklich ist, so erscheint sie für uns so erhaben und wunderbar, daß unsere Vernunft aus sich die Möglichkeit derselben nicht einmal zu ahnen, geschweige denn positiv zu beweisen vermag.

Aus einem doppelten Grunde also ist der Gottmensch ein absolut übernatürliches Mysterium: einmal weil in ihm die menschliche Natur nicht mit einem andern geschaffenen Wesen verbunden, sondern über alle Schranken des Geschöpflichen hinaus noch ungleich inniger als durch die Gnade mit der göttlichen Substanz geeinigt wird, sodann weil die Art dieser Vereinigung nicht die der Natureinheit, noch überhaupt eine solche ist, wie sie sich auf dem Gebiete der geschaffenen Natur vorfindet, sondern weil sie eine durchaus einzige, eminente Einheit ist.

Wer durch die natürlichen Begriffe der Vernunft das Mysterium bestimmen und ausmessen will, muß es daher nothwendig entstellen. Entweder hält er sich an die unendliche Kluft, die das Endliche vom Unendlichen trennt, bezw. an die natürliche Selbständigkeit und Persönlichkeit, welche die vernünftige Natur mit sich bringt — und dann wird er sich keine Verbindung des Endlichen bezw. der menschlichen Natur mit Gott denken können, durch welche jene Kluft überbrückt, die menschliche Natur zu einer Natur Gottes erhoben würde. Oder aber er ergreift mit dem Glauben die wunderbare Innigkeit der Verbindung, faßt sie aber alsdann unter den Begriff der Natureinheit und drückt dann das Göttliche ebensosehr herab, als er das Menschliche erhebt. Keiner von beiden, weder der Nestorianer noch der Eutychianer, gelangt zum wahren Begriffe der übernatürlichen Erhebung der menschlichen Natur ohne Erniedrigung der göttlichen. Der erstere schließt die Erhebung der niedern Natur aus, der andere die in der Erhebung der niedern fortdauernde, ja eben darin sich bewährende Erhabenheit der höhern Natur.

Um den Begriff des Mysteriums zu gewinnen, müssen wir uns also an der Hand der Offenbarung über den Kreis unserer Vernunftbegriffe

erheben und in der menschlichen Natur eine Fähigkeit der Verbindung mit Gott und der Vervollkommnung durch Gott annehmen, welche unsere Vernunft nicht im entferntesten zu ahnen vermag; und jene Verbindung und Vervollkommnung müssen wir uns dann vorstellen nicht nach Maßgabe der mit Natureinheit verflochtenen oder auf ihr beruhenden hypostatischen Einheit, sondern als eine von allen Unvollkommenheiten der Natureinheit geläuterte, eminente, rein hypostatische Einheit.

4. Weil nur durch Analogie, gewissermaßen durch Transformation aus dem Begriffe der natürlich-hypostatischen Einheit gebildet und dazu noch auf einem Gebiete geltend gemacht, auf dem die Selbständigkeit und unermeßliche Entfernung der zu verbindenden Extreme jede andere Verbindung als die des wechselseitigen Verkehres auszuschließen scheint, muß der Begriff der übernatürlichen Einheit Christi natürlich immer sehr dunkel sein, ungleich dunkler als der der natürlichen Einheit, aus dem er gewonnen wird.

Denn auch der letztere ist in seiner Art schon dunkel und geheimnißvoll genug; gehört doch der richtige Begriff der Vereinigung zwischen Seele und Körper zu den schwierigsten Problemen der ganzen Philosophie. Wer nur wenig über jene Vereinigung nachgedacht oder nur einen Blick in den Wirrwarr der philosophischen Anschauungen über dieselbe geworfen hat, wird hiervon überzeugt sein. Diejenigen, welche den Begriff durchaus klar legen wollten, haben die wirkliche Einheit der Natur und der Hypostase zerstört, indem sie zwischen Seele und Leib wie zwischen zwei selbständigen Substanzen nur einen gewissen Wechselverkehr und eine gegenseitige Harmonie annahmen. Diesen Philosophen kann man es daher auch nicht so übel nehmen, wenn sie, die hypostatische Einheit des Logos mit der Menschheit nach Analogie zwischen Seele und Leib erklärend, hier ebenfalls die Sache ganz begreiflich finden wollen. Wenn aber die Seele als wahre forma des Körpers mit ihm eine Natur und somit auch eine Hypostase ausmacht, dann haben wir eine zwar streng begrifflich gefaßte, aber eben darum in ihrem Wesen unergründliche Erscheinung vor uns und müssen daher um so mehr die höhere Einheit in Christus für ein unergründliches Geheimniß halten.

Wie jedoch der Begriff der Einheit Christi nothwendig an der Dunkelheit des Begriffes von der Einheit des Menschen participiren und, je mehr er sich über denselben erhebt, an Dunkelheit noch zunehmen muß: so empfängt er andererseits doch auch desto mehr Licht, je schärfer wir ihn gegen den letztern abgrenzen und je entschiedener wir ihn von allen Unvollkommenheiten desselben entkleiden. Der Begriff der rein hypostatischen Einheit

wirkt hier ähnlich wie bei der Trinität der des rein hypostatischen Unterschiedes. Wenn man ihn geltend macht, so verschwinden von selbst alle Widersprüche, welche die Vernunft mit ihren natürlichen Begriffen in dem Dogma finden würde; sie verschwinden so sehr, daß die Gründe, auf welche sie sich stützen könnten, gerade zu ihrer Aufhebung beitragen. Z. B. die unausfüllbare Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen steht der hypostatischen Einigung um so weniger im Wege, als dieselbe wesentlich ein unendliches Uebergewicht des einen Elementes über das andere voraussetzt, wodurch es dieses andere sich eben vollständig zu eigen machen kann. Die natürliche Totalität einer vernünftigen Natur, welche jede Natureinheit mit einem höhern unmöglich macht, läßt doch eine Beherrschung, auch eine unbedingte Beherrschung und Aneignung von seiten desjenigen zu, von dem sie ohnehin mit allem, was sie ist, durchaus abhängt, um so mehr, da sie durch eine solche Aneignung nicht nur nichts verliert, sondern vielmehr unendlich hoch erhoben wird. Auf seiten Gottes endlich involvirt die rein hypostatische Einheit mit einer geschaffenen Natur so wenig eine Unvollkommenheit, daß sich vielmehr seine unendliche Vollkommenheit nirgendwo glänzender offenbart als hier. Denn nur als der absolut Selbständige, der absolut Einfache und Unveränderliche kann Gott die geschaffene Natur so gewaltig an sich ziehen und so unwandelbar in sich festhalten, daß er sie seine eigene nennen kann, ohne irgendwie an sie gebunden zu sein.

Zwar möchte es scheinen, als wenn der Sohn Gottes eben dadurch, daß wir ihn als das suppositum oder die Hypostase der menschlichen Natur betrachten, erniedrigt und zusammengesetzt würde. Allein wenn wir sagen, daß er sich der menschlichen Natur unterstelle und sich zum Träger derselben mache, so wollen wir damit nicht ausdrücken, daß er dieselbe als etwas Höheres, Ergänzendes in sich aufnehme. Wir sagen vielmehr, daß er als der Höhere und unendlich Vollkommene das Niedrigere in einer ganz besonders vollkommenen, nämlich in der unumschränktesten Weise zu besitzen und zu beherrschen beginne. Die Aufnahme des Niedern in das Höhere, oder vielmehr das unbeschränkte Beherrschtsein des Niedern durch das Höhere, wodurch jenes das ausschließliche Eigenthum des letztern wird, das ist ja eben der Begriff der reinen hypostatischen Einheit. Die höhere Hypostase verliert dadurch so wenig von ihrer Erhabenheit, daß sie eben nur durch *ihre erhabene Dignität, durch ihre göttliche Persönlichkeit* zu einer solchen Herrschaft befähigt werden kann.

So vermögen wir bei der Incarnation, wie bei der Trinität, wenn wir nur unsere Gedanken der Erhabenheit der Gegenstände accommodiren

und auf die Uebernatürlichkeit der letztern Rücksicht nehmen, uns einen Begriff zu bilden, der, obgleich er nur dämmerhaft und unvollkommen ist, dennoch alle Wolken verscheucht, die seinen Gegenstand entstellen oder verzerren könnten. Auch hier wird es wiederum wahr, daß die klare Erkenntniß der Dunkelheit, die unser Auge umgibt, den Gegenstand seiner Auffassung nur um so lichter und klarer hervortreten läßt.

b. Die Eigenschaften des Gottmenschen. Der Christus per excellentiam.

§ 51.

Die Erhebung der menschlichen Natur zu einer Natur Gottes, die Einpflanzung derselben in eine göttliche Hypostase ist der Kerninhalt des Mysteriums der Incarnation. Aber außer dieser hohen Würde und Stellung, welche die menschliche Natur in Christus erhält, und zwar gerade infolge derselben birgt jenes Mysterium auch noch andere übernatürliche und geheimnißvolle Dinge in seinem Schoße.

1. Obgleich nämlich die hypostatische Union der menschlichen Natur mit der Gottheit einerseits über die Gnadeneinigung einer menschlichen Person mit Gott weit hinausragt und auch andererseits eine Verschmelzung der Gottheit mit der Menschheit zu einer Natur wesentlich ausschließt: so würde man doch ihre Bedeutung nicht erschöpfen, wenn man übersähe, daß gerade kraft der hypostatischen Union auch die Menschheit an der Natur der Gottheit auf dem Wege der Gnade participirt.

Das, womit Gott die Natur eines bloßen Menschen aus Gnade ausstatten und zieren kann, wenn er denselben zu seinem Kinde annimmt, darf in der menschlichen Natur dessen, der sein natürlicher Sohn ist, nicht fehlen. Die Menschheit des Sohnes Gottes kann nicht nur, sondern sie muß eben deshalb, weil sie Natur des Sohnes Gottes werden soll oder geworden ist, auch die Ausstattung und Beschaffenheit haben, welche Gott den Kindern seiner Gnade schenkt. Die in der Person des Sohnes mit der Gottheit hypostatisch vereinigte Menschheit muß, wenn je eine andere und in einem Maße wie keine andere, an der Natur der Gottheit theilnehmen, von der Gottheit durchdrungen, verklärt und in ihr Bild umgestaltet, mit einem Worte, die Gott angehörende Menschheit muß auch ihrer Beschaffenheit nach vergöttlicht werden. Wäre es denkbar, daß Gott, der den ersten Adam zu sich erhob, um ihm durch seinen Geist von seinem Leben mitzutheilen, dies nicht thun sollte bei der Menschheit, die seinem Sohne einverleibt und in der innigsten Weise mit der Quelle

des göttlichen Lebens vereinigt ist, wie der Leib mit der Seele? Wäre es denkbar, daß Gott, während er den bloßen Menschen mit der Gluth seiner Natur durchglühte, mit seiner Herrlichkeit bekleidete und mit seiner Süßigkeit durchduftete, alles dieses nicht bei der Menschheit thun sollte, die durch die innigste aller Vereinigungen in das Feuer der göttlichen Sonne eingetaucht ist?

Weil die Menschheit Christi in einer ganz besondern, einzigen Weise mit Gott verbunden war, durfte ihr jene Vereinigung und jene Herrlichkeit, die der Natur bloßer Geschöpfe zu theil werden kann und zu theil geworden ist, nicht fehlen. Die hypostatische Union schließt das, was schon der Natur der bloßen Menschen zu theil geworden ist, nicht aus; sie schließt es vielmehr in sich, sie verlangt, erfordert und bewirkt es. Und daher besteht der Unterschied zwischen der übernatürlichen Beschaffenheit des ersten Adam und der des zweiten gerade darin, daß der erste dieselbe nicht aus sich selbst, nicht durch die Kraft und die Rechte seiner Person, sondern aus reiner Gnade, der zweite hingegen sie aus sich, d. h. durch die Kraft und die Rechte seiner Person, somit von Natur aus besitzt. Der Abglanz der göttlichen Natur war beim ersten Adam bloß das aus freier Gnade von außen geschenkte Kleid eines Adoptivkindes Gottes — bei der Menschheit Christi hingegen bricht er aus der göttlichen Person hervor, welche dadurch die ihr von Natur innewohnende Würde und Kraft auch in ihrer Menschheit offenbart. Der Menschheit des ersten Adam floß das göttliche Leben aus einer von ihr getrennten Quelle zu; die Menschheit Christi empfängt es aus einer innigst mit ihr verbundenen Quelle, wie den Gliedern des Leibes vom Haupte, den Rebzweigen vom Weinstocke, dem sie verbunden sind, das Leben zugeführt wird.

Die Menschheit Christi war an sich, ihrer Substanz und Natur nach, der des ersten Adam gleich; insoweit waren in ihr keine größern Vorzüge eingeschlossen als in der Natur des ersten Adam; alle Vorzüge, welche über diese hinauslagen, liegen auch über sie hinaus, sind für sie übernatürlich. Die Menschheit Christi war nicht durch ihre Natur heilig, frei von unordentlicher Begierlichkeit, von dem Leiden und dem Tode; alle Vorzüge der Heiligkeit und der Integrität waren für sie eine von seiten Gottes hinzugefügte Zugabe. Aber weil sie in so außerordentlicher Weise mit Gott verbunden war, wurde kraft dieser Verbindung das Recht auf diese Vorzüge und die Quelle, woraus sie entspringen, in sie selbst hineingelegt. Der Gottmensch hat wesentlich in sich das Recht und die Macht, seine Menschheit mit dem ganzen Reichthume der Heiligkeit und der Integrität, deren dieselbe überhaupt fähig ist, auszustatten. Ja, weil seine Würde

die höchste ist, die es geben kann, und weil andererseits auch seine Menschheit nothwendig in ihrer Ausstattung dieser höchsten Würde entsprechen muß, deshalb muß diese Ausstattung auch *ihrem Umfange und ihrem Reichthume* nach sich himmelweit von der Ausstattung aller bloßen Creaturen unterscheiden. Und weil ferner die Menschheit Christi diesen Reichthum unmittelbar aus der ihr innewohnenden göttlichen Quelle schöpft, muß er so groß sein, daß er, wie ein gewaltiger Strom die abgeleiteten Bächlein, so die übernatürlichen Reichthümer aller Creaturen zusammengenommen ohne Vergleich übertrifft; daß er, obgleich nicht absolut unendlich, doch mit dem den bloßen Creaturen zugetheilten Maße nicht verglichen werden kann, also *diesem gegenüber unendlich* erscheint; daß er mit einem Worte *die Fülle* aller übernatürlichen Gaben ist.

2. So sehr auch Christus wahrer Mensch ist, so wenig dürfen wir doch von seiner Person als der Trägerin der Menschheit und von dieser Menschheit selbst allzu menschlich denken. Alle Wunder und Geheimnisse, die man in der Menschheit Christi findet, sind nichts im Vergleiche mit der hypostatischen Union und verstehen sich, diese einmal angenommen, von selbst. Schon beim ersten Menschen dürfen wir die Größe seiner Vorzüge nicht mit dem Maße seiner Natur messen, weil die Liebe Gottes gegen ihn reicher war als seine Natur; noch viel weniger also dürfen wir uns bei Christus scheuen, von der unendlichen Würde und Macht seiner Person große und unbegreifliche Dinge für seine Menschheit zu erwarten.

Der erste Adam besaß, wie schon gesagt, alle Vorzüge der Heiligkeit und der Integrität nur durch eine außerordentliche Liebe und Freigebigkeit Gottes. Weil er durch bloße Gnade zur Kindschaft Gottes berufen wurde, wie auch wir, gab Gott ihm wie uns zunächst bloß die Würde seiner Kindschaft, mit der Befähigung, in dieser Würde für die Erlangung der Erbschaft zu arbeiten; er war mit Gott auf übernatürliche Weise vereinigt, ohne jedoch von vornherein zur Herrlichkeit der Kinder Gottes und zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht zugelassen zu werden. Weil durch Gnade berufen, sollte er eine Zeitlang auf einer Zwischenstufe, einem Uebergangspunkte zwischen der Stellung der Knechte Gottes und der seiner vollkommen wiedergeborenen Kinder verbleiben. Beim Gottmenschen ist eine solche Scheidung undenkbar. Er war Sohn Gottes von Natur; als Gott besaß er die göttliche Natur ganz und wesentlich, und deshalb hatte er von vornherein das Recht und die Macht, auch als Mensch und in seiner Menschheit die volle Kindschaft Gottes zu genießen, alle Güter derselben

in seiner Menschheit aufzuhäufen, also nicht bloß diejenigen, welche wir im Stande der heiligmachenden Gnade empfangen, sondern auch die, welche wir in der Glorie erwarten. Infolgedessen war namentlich die Theilnahme an der göttlichen Natur in seiner Menschheit nicht bloß Heiligkeit und Gnade, sie war von vornherein schon vollendete Herrlichkeit und Seligkeit. Das konnte nicht bloß, es mußte unbedingt so sein. Oder wie wäre es denkbar, daß der Sohn Gottes auch in seiner Menschheit nicht von Anfang an in der innigsten und höchsten Vereinigung mit seinem Vater gestanden hätte, daß er erst allmählich diese Vereinigung gesteigert und vervollkommnet hätte? Das würde aber der Fall sein, wenn er nicht vom ersten Augenblicke an seinen Vater von Angesicht zu Angesicht geschaut und wie ein Fremder demselben ferne gestanden hätte, und wenn er infolgedessen ihn auch nicht mit jener Liebe hätte umfangen können, in der die Seligen im Himmel gegen Gott entbrennen. Wie es keine innigere Einheit mit Gott gibt als die hypostatische, persönliche Einheit, so kann es auch keine Art der Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe geben, die nicht von Anfang an im Gefolge der hypostatischen Einheit der Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes stände. Durch die hypostatische Einheit befindet sich jene Menschheit seit ihrer Empfängniß im Schoße Gottes, in welchen die Creaturen bloß allmählich und unvollkommen erhoben werden; und im Schoße Gottes muß sie dann auch das Angesicht Gottes schauen und nicht mit einer verlangenden und ringenden, sondern mit einer besitzenden und genießenden Liebe Gott umfangen. Für die Menschheit Christi gibt es also in Bezug auf die Vereinigung mit Gott keinen status viae, wie für uns; Christus steht von vornherein am Ziele des Weges, auf dem Gipfel der Höhe, zu der wir erst allmählich emporstreben und durch die Gnade Gottes emporgehoben werden sollen; er ist comprehensor, wie die Theologen sagen; er ist nicht nur heilig, sondern auch im Besitze der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit, er ist verklärt und selig [1].

3. Damit hängt ein anderer, gleich erhabener Vorzug Christi und seiner Menschheit zusammen. Der erste Adam und überhaupt jede Creatur

[1] Die Theologen führen noch manche andere Gründe für die visio beatifica Christi an, besonders aus seiner Stellung zu den Creaturen und seinen Aemtern. Vgl. besonders *Suarez*, De incarn. disp. 25. *Petav.* lib. 11, c. 4. *Legrand*, De incarn. diss. 9, c. 2, a. 1 bei *Migne*, Theol. curs. compl. tom. 9. *M. Canus*, Loc. theol. l. 12, c. 14; bei allen auch eine reiche Fülle positiver Beweise. Scheeben, Dogm. § 248, Nr. 965 ff.

steht nicht von Haus aus in einer unauflöslichen Verbindung mit Gott; selbst durch die Gnade allein werden die Creaturen noch nicht dazu erhoben. Die Gnade ist heiligmachend, ist göttliche Heiligkeit und widerstrebt daher in dem Maße der schweren Sünde, daß sie mit ihr nicht in demselben Subjecte zusammen bestehen kann. Aber solange sie noch nicht mit der unmittelbaren Anschauung Gottes verbunden, solange sie noch nicht in das Licht der Herrlichkeit übergegangen ist, ergreift und durchdringt sie den menschlichen Willen nicht in dem Maße, daß er sich ihr nicht entziehen, fesselt sie den Menschen nicht so mächtig an Gott, daß er sich von demselben nicht losreißen könnte. Erst die himmlische Herrlichkeit vollendet auch die Heiligkeit; und so konnte der erste Adam, konnte jede Creatur im Stande der Gnade trotz ihrer Heiligkeit sündigen.

Christus hingegen war von vornherein im Zustande der Herrlichkeit, und deshalb im Zustande der vollendeten Heiligkeit. Bei ihm war also auch die Sünde von vornherein unmöglich. Und sie mußte unmöglich sein schon deshalb, weil, wenn die Menschheit Christi gesündigt hätte, diese sündhafte That der göttlichen Person, der sie angehört, hätte zugeschrieben werden müssen. Da alle Handlungen der menschlichen Natur Christi unter der Leitung der göttlichen Person stehen, so wäre die Unsündlichkeit jener durch die hypostatische Union allein, wie begründet und postulirt, so auch in etwa erklärt und begriffen. Vollkommen wird sie jedoch erst dann erklärt und begriffen, wenn wir einsehen, daß nicht nur die göttliche Person in der von ihr angenommenen Menschheit jede Sünde verhindern muß, sondern daß auch infolge der hypostatischen Union die Menschheit selbst eine Beschaffenheit erhält und in einen Zustand versetzt wird, der wesentlich jeden Gedanken an die Möglichkeit der Sünde ausschließt und die Nothwendigkeit eines unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Person zur Verhinderung der Sünde gänzlich verschwinden macht. Denn wenn die Menschheit Christi die Anschauung Gottes genießt, ist sie schon dadurch der Möglichkeit, zu sündigen, entrückt; die Sünde kann gar nicht aufkommen, und so braucht sie auch nicht erst durch eine höhere, positive Einwirkung verhindert zu werden.

So war die Menschheit Christi kraft der hypostatischen Union mit Gott vereinigt durch eine Vereinigung, die, der Art und dem Grade nach von vornherein höchst vollkommen, weder gesteigert noch aufgelöst werden konnte; oder was dasselbe ist, die Seele Christi war nach ihrer Gott zugewandten Seite im Zustande der vollsten, übernatürlichen Heiligkeit und Seligkeit, sie war der göttlichen Natur mit der ihr eigenen

Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit im höchsten Maße theilhaft und bewährte sich eben dadurch als eine dem Sohne Gottes zugehörige und seiner würdige Menschheit.

4. Wie stand es aber mit der Menschheit Christi nach ihrer niedern Seite in Bezug auf den Leib und die niedern Kräfte der Seele resp. auf die den Creaturen zugewandte Seite der höhern Kräfte; kurz, auf dem Gebiete, auf dem beim ersten Menschen die Gabe der Integrität wirkte?

Ohne Zweifel wohnte in der mit dem Sohne Gottes vereinten Menschheit innerlich das Recht auf alle Güter der Integrität und auch die Macht, dasselbe zu verwirklichen. Schon dadurch allein hatte der Gottmensch einen unermeßlichen Vorzug vor dem ersten Adam, der diese Güter nicht aus Recht, sondern aus Gnade besaß. Noch mehr: der Gottmensch besaß in sich das Recht und die Kraft, von vornherein seine Menschheit nicht nur mit der vollsten Integrität zu schmücken, sondern dieselbe auch nach allen Seiten zu verherrlichen und zu beseligen, d. h. die übernatürliche Unsterblichkeit, Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Verklärung durch göttliche Gluth in dem höhern Theile seiner Seele ausgoß, über seine ganze Natur auszubreiten, und folglich von Anfang an bei seinem Eintritte in die Welt in derselben Herrlichkeit zu erscheinen, in die er factisch nach seiner Auferstehung eingegangen ist.

Die Integrität und die Glorie des Leibes stehen in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander wie die Gnade und die Glorie der Seele. Durch die Gnade in diesem Leben wird die Seele mit Gott in übernatürliche Harmonie gesetzt und somit vorbereitet, um durch die Verklärung im andern Leben mit der Herrlichkeit Gottes erfüllt zu werden. Ebenso wurde beim ersten Menschen der Leib durch die Integrität in die vollste Harmonie mit der Seele gesetzt, um dann dereinst von der Kraft und Herrlichkeit der Seele ganz durchdrungen und vollkommen vergeistigt zu werden. Beide Stadien fielen beim ersten Adam auseinander, weil beide für ihn übernatürlich waren, und Gott somit nach seinem Belieben die unvollkommene Gnade von der vollkommenen scheiden konnte. Beim zweiten Adam hingegen, der nicht irdisch, sondern von Natur himmlisch ist, konnten beide Stadien zusammenfallen. Wie Christus nicht erst durch die Heiligkeit zur Glorie der Seele gelangte, so brauchte er auch nicht nothwendig die Integrität als Uebergangsstufe zur Glorie des Leibes anzunehmen. Ja, natürlicherweise mußte sich die Glorie der Seele über die ganze Natur ausbreiten, die ganze Natur durchdringen und verklären, und somit auch den

Leib von vornherein in den Zustand der Verklärung versetzen. Wenn das nicht geschah, wenn Christus die göttliche Gluth, in die seine Seele eingetaucht war, zurückhielt, daß sie nicht seine körperliche Natur ergriff und verklärte, so ist das eben ein neues Mysterium, dessen Bedeutung wir später erwägen werden. Es ist eine Selbstentäußerung, durch die Christus selbst sich eine Herrlichkeit, die er in Anspruch nehmen und in sich bewirken konnte, vorenthielt, die er nicht eigentlich entbehrte, gleich als ob er sie noch nicht hätte haben können, die er vielmehr freiwillig sich versagte; eine Selbstentäußerung, die demnach ebensogut oder noch mehr von seiner Gewalt über die Herrlichkeit seines Leibes Zeugniß ablegte, als der wirkliche Besitz derselben.

In der Wirklichkeit hat Christus jedoch nicht nur nicht von vornherein seine ganze Natur verherrlicht, er hat ihr nicht einmal alle Gaben der Integrität, die dem ersten Adam zu theil geworden waren, effectiv zugetheilt, und dadurch seine Menschheit, während sie der Heiligkeit nach unendlich hoch über der des ersten Adam stand, der Integrität nach unter dieselbe gestellt. Doch diese geringere Vollkommenheit der Menschheit des zweiten Adam gegenüber der des ersten ist nur scheinbar. Das Wesen der Integrität, der innerste Gehalt derselben war bei Christus ebenso vollkommen oder vielmehr noch vollkommener als bei Adam. Denn worin besteht das Wesen der Integrität? Darin, daß die Natur überhaupt nicht leiden, nicht aufgelöst werden kann? Keineswegs; Adam konnte trotz der Integrität noch leiden, er konnte auch sterben. Die Unfähigkeit zum Leiden und Sterben gehört dem Zustande der Glorie des Leibes an, wie die Unfähigkeit zum Sündigen dem Zustande der Glorie der Seele. Die Integrität Adams bestand vielmehr darin, daß durch eine besondere Fügung Gottes die niedern Kräfte Adams nicht ohne und gegen seinen Willen afficirt werden konnten, daß also factisch kein Leiden, namentlich aber nicht der Tod, gegen seinen Willen eintreten konnte. Ist das aber nicht in weit höherem Grade bei Christus der Fall? Christus war nicht nur durch eine besondere Gnade und Fügung Gottes, sondern durch sein eigenes Recht und seine eigene Macht in den Stand gesetzt, jede Affection seiner Natur, die seinem Willen nicht entsprach, zu verhindern, und so auch jedes Leiden und den Tod von sich fern zu halten. Er litt und starb nicht, weil er mußte, weil er es nicht verhindern konnte, sondern weil er wollte; er hätte selbst dann das Leiden und den Tod verhindern können, wenn alle äußern Ursachen, die ihrer Natur nach Leiden und Tod herbeiführen, auf ihn einstürmten, was Adam nach der wahrscheinlichern Ansicht der Theologen

nicht gekonnt hätte. Er besaß also dem innern Wesen nach die Integrität als Unversehrtheit und Unverletzlichkeit der Natur; er besaß sie dem Rechte und der Macht nach, und zwar weil aus eigenem Rechte und angeborner Macht, vollkommener als Adam; aber er machte von ihr, was das Leiden und den Tod anging, keinen Gebrauch aus dem Grunde, weil er das Leiden und den Tod als ein erhabenes Gut wollen und lieben konnte, und weil er sich eben im Leiden und im Tode ebensosehr als wahren Sohn Gottes zeigen konnte und wollte, wie in der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit.

In einem andern Punkte dagegen mußte er nothwendig die absolute Herrschaft über seine Natur auch zur vollkommenen Geltung bringen. Wenn er auf die Freiheit vom Leiden und vom Tode verzichten mochte, so konnte er doch keineswegs in sich Neigungen und Begierden aufkommen lassen, welche der absoluten Heiligkeit und der Würde seiner Person und seiner menschlichen Natur widersprachen. Er konnte nicht gestatten, daß sich unordentliche Begierden nach sündhaften Dingen regten, oder daß die sinnliche Begierde überhaupt dem Urtheile des Geistes entgegenstrebte oder auch nur zuvorkäme; und hierin sehen wir wiederum einen großen, wunderbaren Vorzug der Integrität des zweiten Adam vor der des ersten. Dieser hatte zwar auch die vollkommene Herrschaft des Willens über alle Neigungen und Begierden, eine Herrschaft, die er nicht aufgeben *sollte*, aber doch factisch aufgeben *konnte*, weil dieselbe ihm nicht natürlich, sondern ein an die Fortdauer seines guten Willens gebundenes Gnadengeschenk war. Christus hingegen hat diese Herrschaft nothwendig aus sich durch seine persönliche Würde und Kraft; überdies ist sein Wille unwandelbar heilig, so heilig, daß er keiner ihm widerstrebenden Neigung je Raum geben kann. Folglich ist in diesem Punkte Christus ohne Vergleich unversehrter und besitzt er eine ungleich höhere Integrität als Adam, nicht nur virtuell, sondern auch formell.

5. Noch großartiger aber, wenn wir so sagen dürfen, offenbart sich die in der Menschheit Christi wohnende Würde und Kraft der Gottheit in einer andern Weise. Nicht nur empfindet diese Menschheit in sich selbst die Wirkungen der in ihr wohnenden Würde und Kraft der göttlichen Person; durch die hypostatische Verbindung mit derselben wird sie auch berufen, an der Wirksamkeit derselben theilzunehmen; sie wird in ihren eigenen Thätigkeiten das instrumentum coniunctum dieser göttlichen Person, und diese Thätigkeiten selbst erhalten dadurch eine unendliche Würde und Kraft, mit einem Worte, einen unendlichen valor.

Durch die Theilnahme an der göttlichen Natur erlangte zwar auch schon der erste Adam eine gewissermaßen unendliche Kraft, unendlich, weil unermeßlich hoch über alle natürliche Kraft erhaben, unendlich ferner, weil er dadurch zur Erkenntniß und Liebe des unendlichen Gottes befähigt wurde. Aber die Unendlichkeit dieser Kraft war bei ihm bloß eine relative, auf seine eigene Entwicklung beschränkte. Nicht konnte er durch diese Kraft nach außen wirken, wie Gott, nicht konnte er durch dieselbe alle Güter Gottes schlechthin verdienen, sondern nur für sich selbst und nach dem Maße der ihm zugedachten Gnade.

Die Menschheit des Gottmenschen hingegen wirkt auf Grund der in ihr wohnenden Fülle der Gottheit, nicht bloß auf Grund einer bloßen Theilnahme an der göttlichen Natur. Ihre Thätigkeit ist daher, obgleich in sich endlich, dennoch, weil von der Würde einer unendlichen Person getragen, von unendlichem Werthe. Durch sie kann also Gott unendlich geehrt, seiner beleidigten Majestät eine adäquate Genugthuung dargebracht, durch sie können ferner alle Güter Gottes, kann der Besitz Gottes selbst nicht bloß für den Gottmenschen in seiner Person, sondern überhaupt auch für alle übrigen Personen erkauft und verdient werden.

Durch dieselbe Fülle der Gottheit und ihrer Kraft vermag die Menschheit Christi nicht nur in sich selbst sich auf übernatürliche Weise zu bethätigen, sondern auch nach außen hin an allen Geschöpfen vieles zu bewirken, was an sich nur die unendliche Kraft Gottes bewirken kann, und so kann sie auch andern dasselbe übernatürliche Leben mittheilen, welches sie selbst besitzt.

Kurz, kraft der hypostatischen Union vermag die Menschheit Christi namentlich ihre eigenen übernatürlichen Vorzüge auch für andere ohne Zahl zu erwerben und in ihnen zu bewirken. Die ihr zur Ausstattung gegebene Gnade ist eine überfließende, fruchtbare, sich selbst mittheilende Gnade, was bei Adam nicht der Fall war. Adam konnte bloß als Ausgangspunkt dienen, von wo der Heilige Geist die ihm verliehene Gnade auf andere übertrug. Der Gottmensch hingegen ist in seiner Menschheit im eigentlichen Sinne ein quellenhaftes Princip der Gnade.

6. Sonach unterscheiden wir in der Menschheit Christi ein dreifaches, übernatürliches Mysterium, eine dreifache Erhebung derselben über ihre eigene Natur und Erfüllung mit der göttlichen Natur, eine dreifache Vergöttlichung und Heiligung derselben, so zwar, daß das erste der Grund der beiden andern Mysterien ist: zuerst die hypostatische Einigung mit der Person des Logos, wodurch jene Menschheit vergöttlicht wird als

eine Gott angehörige Natur — alsdann die aus dieser Einigung entspringende und in derselben wurzelnde Verklärung und Verähnlichung derselben mit Gott durch die Gnade und Glorie, worin sie die Beschaffenheit der göttlichen Natur participirt — und endlich das Verhältniß derselben zum Logos, kraft dessen sie als Werkzeug desselben in seiner übernatürlichen Wirksamkeit auftritt.

Alle drei Mysterien aber lassen sich zusammenfassen unter den Begriff der Salbung, wodurch im Gottmenschen der Mensch zum Christus, d. h. zum Gesalbten Gottes, wird. Diese Salbung ist ein Mysterium unendlich größer als diejenige, mit welcher die Engel und die Heiligen in der Gnade des Heiligen Geistes gesalbt werden.

Denn die Salbe ist hier nichts anderes als die ganze Fülle der Gottheit des Logos, welche substantiell der Menschheit beigemischt wird und leibhaftig in ihr wohnt, welche dieselbe mit ihrem Dufte und ihrer belebenden Kraft so durchdringt und durchwürzt, daß sie durch dieselbe auch auf andere wirken und auch diese mit ihrer Kraft und ihrem Dufte erfüllen kann. Wenn die Väter sagen, Christus sei mit dem Heiligen Geist gesalbt, so heißt das nur, daß der Heilige Geist eben in dem Logos, von dem er ausgeht, in die Menschheit Christi herabgestiegen sei, und als der Ausfluß oder der Duft der Salbe, welche der Logos selber ist, die Menschheit desselben salbe und durchwürze[1]. Als Quelle der Salbung Christi aber kann eigentlich nur Gott der Vater angesehen werden, weil er allein dem Sohne die göttliche Würde und Natur mittheilt, wodurch die in seine Person aufgenommene Menschheit formell gesalbt wird. Wie diese Salbung die Menschheit mit der Fülle der Gottheit erfüllt, so erhebt sie dieselbe auch zur höchsten denkbaren Würde, setzt sie auf Gottes eigenen Thron, wo sie, von einer göttlichen Person getragen, anbetungswürdig wird wie Gott selbst.

Das ist die göttliche Salbung, die aus dem Urquell der Gottheit in die Creatur herabfließend nicht bloß einen vergöttlichten Menschen, sondern den wahren Gottmenschen macht. Das ist das Mysterium des Chri-

[1] Nicht so sehr der Heilige Geist selbst formell, als vielmehr die Quelle, aus der er fließt, aber darum auch diese Quelle mit ihrem ganzen Reichthume und samt ihrem Ausflusse ist die Ursache der Salbung Christi; oder mit andern Worten, nicht der Spiritus Sanctus spiratus, sondern der Spiritus Sanctus spirans samt seinem spiramen macht den Heiligen der Heiligen. Nur wird überdies der dritten Person als der Repräsentantin der Liebe per appropriationem die Auswirkung der hypostatischen Union zugeschrieben, auf Grund welcher die Würde des Sohnes Gottes auch dem Menschensohne zukommt.

stus per excellentiam, der nicht bloß durch göttliche Deputation zur Ausübung eines Amtes, auch nicht bloß durch Ausgießung des Heiligen Geistes in seiner vergöttlichenden Gnade, sondern durch die persönliche Einheit mit dem Principe des Heiligen Geistes gesalbt und durch diese Salbung als gottmenschliches Wesen constituirt wird.

Der „Christus" und der „Gottmensch" bedeuten daher eins und dasselbe. Beide Namen drücken, nur in verschiedener Form, der eine bildlich, der andere ohne Bild, das in der Person Jesu liegende, erhabene, unbegreifliche Mysterium aus [1]. Der Name Jesus bezeichnet die Person zunächst nur nach der Function, welche dieselbe zu Gunsten der Menschen hier auf Erden üben sollte, nicht nach ihrem innern Wesen und ihrer Constitution; letztere deutet er nur indirect an, insofern die Function des Erlösers die gottmenschliche Constitution ihres Trägers voraussetzt. Das mystische Wesen der Person liegt unmittelbar in dem Namen Christus, von dem aus alsdann auch die Bedeutung und die Tragweite der Function, die der Christus als Jesus auszuüben berufen ist, in ihrem mystischen Charakter verstanden wird. Und so redet denn auch der Apostel von dem „Mysterium Christi" [2], in das er eingeweiht worden, und von den „unschätzbaren Reichthümern Christi" [3], die er den Völkern verkünde, Reichthümern, deren unschätzbare Größe eben in der wunderbaren Salbung Christi beschlossen liegt und die in Christus mit der Fülle der Gottheit ausgegossen sind und von da auf alle diejenigen sich verbreiten, die durch Verbindung mit dem Christus selbst Christen (Christi) und ein Christus mit ihm werden.

---

[1] *Greg. Naz.* (Or. 10 fin. al. 5): Pater veri et genuini illius Christi, quem exsultationis oleo prae consortibus suis perfudit, cum humanitatem divinitate unxit, ut faceret utraque unum. Noch schärfer *Io. Damasc.* (De fid. orthod. l. 3, c. 3): Christus autem nomen hypostaseos dicitur, sed duarum naturarum significativum est. Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem ut Deus, unctus autem ut homo. Nam ipse est hoc et illud; siquidem unctio humanitatis est Deitas. Aehnlich l. 4, c. 14: Natus est igitur ex ea (b. Virgine) Filius Dei et Deus incarnatus, non Deifer homo, sed Deus incarnatus: non sicut propheta, operatione unctus, sed totius ungentis praesentia, ut homo quidem sit unctus, Deus autem ungens, non transmutatione naturae, sed unione secundum hypostasin. Idem enim est, qui ungit et ungitur. Ueber den Namen Christus als Wesensnamen Jesu vgl. Scheeben, Dogm. § 222.

[2] Eph. 3, 4. [3] Ebd. 3, 8.

II. Die Erkenntniß der Wirklichkeit des Gottmenschen liegt über die Vernunft hinaus.

a. Sie ist nicht erkennbar aus der bloßen äußern Erscheinung des Gottmenschen.

§ 52.

Wenn die Salbung, die Erhebung und Verklärung, welche den Träger der Menschheit Jesu zum Christus im höchsten Sinne macht, etwas so Erhabenes ist, daß wir sie mit den natürlichen Begriffen unserer Vernunft gar nicht erfassen, sondern nur durch eine Hebung und Verklärung unserer natürlichen Vorstellungen sie uns einigermaßen verdeutlichen können: so versteht es sich schon fast von selbst, daß auch die Wirklichkeit derselben unserer Vernunft ohne förmliche göttliche Offenbarung unzugänglich ist, und somit auch die zweite Bedingung des theologischen Mysteriums hier erfüllt wird.

Aber die Wichtigkeit der Sache erheischt es, daß wir diesen Punkt ebenfalls näher erörtern.

Auf doppelte Weise können wir mit der Vernunft uns von der Wirklichkeit einer Sache überzeugen, a posteriori, durch die Erscheinung der Sache in sich selbst oder in ihren Wirkungen, aus welchen wir auf dieselbe zurückschließen, und a priori, aus ihren Ursachen, namentlich aus der Endursache, der causa finalis, aus den bestehenden Zwecken, welche die Verwirklichung einer Sache erheischen und so die Wirklichkeit derselben in sich schließen. Weder in der einen noch in der andern Weise läßt sich die Wirklichkeit des Mysteriums Christi durch die Vernunft erkennen. Diese Indemonstrabilität beruht mit der bereits erklärten Unbegreiflichkeit auf demselben objectiven Grunde, nämlich auf der Uebernatürlichkeit des Gegenstandes, und ist daher auch mit der Unbegreiflichkeit so innig verbunden, daß eine ohne die andere nicht bestehen könnte.

Damit man nämlich mit der Vernunft a posteriori die Wirklichkeit des Gottmenschen als solchen erkennen könnte, müßte er als solcher in sich selbst oder in seinen Wirkungen sichtbar hervortreten; alsdann könnten und müßten wir uns aber auch mit der Vernunft allein einen Begriff von dem bilden, dessen Wirklichkeit wir erschauen; es wäre folglich nicht mehr wahr, daß der Begriff des Gottmenschen über alle diejenigen Begriffe hinausliegt, welche wir aus den der Vernunft vorliegenden Objecten bilden können. Auf ähnliche Weise müßte der Zweck, durch den wir a priori

mit der Nothwendigkeit die Wirklichkeit der Incarnation erkennten, uns zugleich den Begriff derselben an die Hand geben.

Wir werden jedoch nachweisen, daß der übernatürliche Charakter des Gottmenschen beide Arten der Demonstration ausschließt und daß die Erkenntniß der Wirklichkeit Christi wesentlich auf göttlicher Offenbarung beruht.

Wir beginnen mit der Unsichtbarkeit des Gottmenschen.

Der Mensch oder vielmehr die menschliche Natur war zwar an ihm sichtbar für das natürliche Auge der Menschen; aber die göttliche Würde und Persönlichkeit dieses Menschensohnes, die hypostatische Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der Person des Sohnes Gottes, die in ihm wohnende Fülle des göttlichen Wesens und der ihr entströmende Reichthum göttlicher Herrlichkeit und Heiligkeit, das alles war für jedes irdische Auge, für jede creatürliche Vernunft verborgen. Die in ihrer natürlichen Constitution sichtbare Menschheit Christi war nach den in der hypostatischen Union und durch dieselbe ihr innewohnenden übernatürlichen Vorzügen aufgenommen in das unzugängliche Licht der Gottheit, in deren Schoß sie ruhte. Wir sagen daher auch nicht, daß die Menschheit Christi an sich ein Mysterium gewesen; sie war sichtbar, sie trug das Mysterium *in sich* und bedeckte es gerade durch ihre natürliche Sichtbarkeit; denn indem Christus äußerlich befunden wurde wie andere Menschen, konnte man am allerwenigsten errathen, daß er innerlich unendlich mehr war als ein bloßer Mensch.

Man wird vielleicht denken, die Wunder, die Christus nach außen hin gethan oder die er an sich selbst vollzog, wie bei der Verklärung auf dem Tabor oder bei seiner Auferstehung, hätten sein höheres, göttliches Wesen offenbart, wie ja auch Christus selbst den Juden gegenüber sich auf seine Wunder beruft, damit sie erkennten, daß er der Sohn Gottes sei. Aber die Wunder Christi bewiesen an sich bloß, daß Gott auf übernatürliche Weise durch ihn wirkte, daß also auch Gott irgendwie in besonderer Weise in ihm und mit ihm war; sie beweisen aber nicht, daß er selbst in seiner Person Gott war und daß Gott der Vater in ihm und mit ihm war, als mit seinem natürlichen Sohne. Auch andere Menschen, bloße Menschen, haben ja Wunder gethan, und der Heiland selbst sagte, daß seine Gläubigen noch größere Wunder thun würden als er. Selbst diejenigen Wunder, die sichtbarerweise an Christus selbst geschahen, wie die Verklärung und Auferstehung, sind theilweise an andern Menschen geschehen und werden in der Zukunft an allen Auserwählten geschehen. Beide Arten von Wundern lassen also an sich nicht auf die Gottheit Christi schließen; dieses würde bloß dann der Fall sein, wenn wir auch wahrnehmen könnten, daß Christus diese

Wunder aus eigener, nicht aus entlehnter Machtvollkommenheit gethan. Das aber vermögen wir nicht, da wir bei diesen Wundern bloß die Wirkung, nicht aber die Art und Weise, wie sie herbeigeführt wird, wahrnehmen.

Die Wunder an sich offenbaren uns also nicht die Gottheit Christi oder den Gottmenschen als solchen. Sie offenbaren nur, daß Gott überhaupt in besonderer Weise mit diesem Menschen ist, daß er ihn auf ganz besondere Weise auszeichnen, verherrlichen und als seinen Gesandten beglaubigen will. Sie beglaubigen daher auch namentlich die Worte Christi, wodurch er seine Verbindung mit Gott als die des natürlichen Sohnes mit dem Vater bezeichnet und feierlich erklärt, daß er die wunderbaren Werke aus eigener göttlicher Machtvollkommenheit thue. Nicht durch die Wunder allein, sondern durch das vermittelst der Wunder beglaubigte, aus dem Munde Christi als eines Gottgesandten hervorgehende Wort wird uns dessen göttliche Würde offenbart, und nur im Glauben an dieses göttliche Wort können wir dieselbe erfassen.

Was wir von den physischen Wundern sagen, gilt ebenso von den moralischen Wundern, die sich in Christus sichtbar darstellen, von der Majestät seines ganzen Benehmens, von den Acten überirdischer Liebe und Hingebung, von der Gewalt, womit er die Herzen an sich zog, abgesehen davon, daß der Eindruck, den er auf die Menschen machte, und wodurch er sich ihnen als Sohn Gottes darstellte, nicht allein der äußern Erscheinung an sich, sondern vielleicht noch mehr der innerlich wirkenden Gnade zuzuschreiben ist. Nicht Fleisch und Blut, nicht das natürliche Auge war es, was die Apostel im Menschensohne den Sohn des lebendigen Gottes erkennen ließ, sondern der himmlische Vater offenbarte es ihnen durch seine erleuchtende Gnade und das Wort seines Sohnes.

Die Gottheit Christi bleibt also, so sehr sie auch in einzelnen Blitzstrahlen aus der sie verhüllenden Wolke hervorleuchtet, immer in ihrer von der Vernunft unerreichbaren Verborgenheit, bleibt immer ein wahres Mysterium.

b. Die objective Motivirung der Incarnation liegt ebenfalls nicht auf dem Gebiete der bloßen Vernunft.

§ 53.

1. Wenn wir aber den Gottmenschen als solchen mit der natürlichen Vernunft weder in seinem Wesen begreifen, noch aus seiner äußern Erscheinung zu erschließen vermögen, könnten wir dann nicht doch vielleicht sein Wesen und Dasein wenigstens im allgemeinen mit der bloßen natür-

lichen Vernunft erschließen als das Dasein eines zur Vollendung resp. zur Wiederherstellung der natürlichen Weltordnung oder des Menschengeschlechtes nothwendigen Wesens? Mit andern Worten: ist es möglich, aus den Zwecken, welche die Incarnation in der Welt erfüllen soll, aus den Motiven, welche ihre Verwirklichung bestimmen, ihre Wirklichkeit zu beweisen oder auch nur dieselbe zu erklären und Rechenschaft von ihr zu geben? Die letztere Frage verbinden wir mit der erstern, weil sie sich zum Theil durch dieselben Principien lösen läßt und weil der gemäßigte Rationalismus bei der Incarnation wie bei andern Thatsachen die Wirklichkeit nicht so sehr a priori beweisen, als vielmehr aus ihren Gründen begreifen will.

Allein wir müssen auch diese Frage verneinend beantworten, und zwar deshalb, weil dieselbe Erhabenheit des Inhaltes, welche die Unbegreiflichkeit unseres Mysteriums und die Unsichtbarkeit seiner Wirklichkeit a posteriori begründet, es auch in jeder Beziehung über die Sphäre der bloßen natürlichen Vernunft hinausrückt und daher nicht zulassen kann, daß das Motiv für die Wirklichkeit seines Inhaltes auf einem so niedrigen Gebiete liege. Wer das Gegentheil behauptet, zieht das Mysterium von seiner Höhe herab und wird nicht im stande sein, durch seine Vernunftschlüsse es wieder darauf zu erheben.

Wenn man consequent verfährt, wird man aus reinen Vernunftwahrheiten schließend und von reinen Vernunftideen ausgehend niemals auch nur zur Idee, geschweige denn durch sie zur Wirklichkeit der Incarnation gelangen, und an die Stelle des von der Offenbarung uns vorgestellten Ideals ein Zerrbild setzen, welches nichts mit demselben gemein hat.

Es ist fast ganz gleichgiltig, ob man in diesem Falle von der historischen Kenntniß der Incarnation abstrahirend ihre Idee finden oder ob man diese Kenntniß voraussetzend die Idee nur nach ihrer Berechtigung und Nothwendigkeit von rein philosophischem Standpunkte aus motiviren will, wie das namentlich die Güntherianer versucht haben. Auch so verrückt man den Standpunkt, den die Vernunft der Erhabenheit des Objectes gegenüber einnehmen muß, und zwängt dasselbe in ein so enges System hinein, daß die Größe seines Inhaltes, weil nicht hineinpassend, nothwendig beeinträchtigt werden muß.

Damit die natürliche Vernunft auf diesem Wege die Incarnation beweisen könnte, müßte sie einen auf ihrem Gebiete liegenden Zweck erkennen, der nicht anders als durch die Incarnation erreicht werden könnte, zu dessen Verwirklichung die Incarnation also schlechthin nothwendig wäre.

Daß sie das nicht vermag, ist leicht nachzuweisen. Wir gehen aber noch weiter und behaupten, auf dem Gebiete der Vernunft gebe es auch kein Gut, welches der Incarnation nur würdig wäre, dessen Erreichung dieselbe, wenn nicht als nothwendig, so doch als convenient darstellte, mit Rücksicht auf welches sich also von ihrer Wirklichkeit wenigstens befriedigende Rechenschaft geben ließe. Wohl gibt es auch natürliche Güter, die durch die Incarnation vermittelt werden können (z. B. eine größere Klarheit und Sicherheit in der natürlichen Erkenntniß Gottes) und wegen deren die Incarnation für unsere Natur convenient erscheint — aber keine, die der Incarnation werth und würdig wären, die durch ihren innern hohen Werth ein so großes Werk aufwögen und die Ausführung desselben auch für Gott convenient und vor seinen Augen, welche die Zwecke nach ihrem wahren Werthe schätzen, als gerechtfertigt erscheinen ließen. Denn nicht jede gute Wirkung einer Sache ist derart, daß dadurch die Existenz und das Wesen derselben für Gott motivirt sein könnte. Diese doppelte Convenienz muß man wohl unterscheiden. Nur die letztere kann hier in Betracht kommen, und von ihr behaupten wir ebenso, wie von der Nothwendigkeit der Incarnation, daß die Vernunft von ihrem Standpunkte aus sie nicht erkennen könne.

2. Stellen wir uns einmal auf den Standpunkt der rein natürlichen Vernunft ohne alle dem Glauben entlehnten Voraussetzungen. Nehmen wir sogar die Vernunft in der Ausbildung, die sie an der Hand der Offenbarung gewonnen hat, und mit all dem Material, welches ihr auf natürlichem, historischem Wege vermittelt werden kann. Aber fixiren wir dann auch das Gebiet, auf dem allein sie sich zu bewegen vermag. Es beschränkt sich dasselbe auf die natürliche Ordnung der sichtbaren Geschöpfe, auf deren Natur und deren natürliches Ziel, sowie auf alles dasjenige, was zur Erreichung dieses Zieles von Gott in nothwendiger oder in natürlich wahrnehmbarer Weise angeordnet worden ist oder was auf eine wahrnehmbare Weise in die Bewegung nach diesem Ziele störend eingreift.

Wenn also die Idee der Incarnation von der bloßen Vernunft gewonnen und die Nothwendigkeit oder auch nur die Convenienz derselben im eben erklärten Sinne nachgewiesen werden sollte, so könnte das nur dadurch geschehen, daß man nachwiese, ohne die Incarnation könne der Mensch entweder absolut nicht seine natürliche Bestimmung erreichen, oder wenigstens nicht die durch seine Schuld, durch die Sünde nämlich, eingetretene Störung der natürlichen Ordnung aufheben.

Aber warum sollte der Mensch ohne die Incarnation des Sohnes Gottes nicht seine natürliche Vollendung und Seligkeit erreichen können? Ja, wie läßt die natürliche Bestimmung des Menschen die Incarnation auch nur angemessen erscheinen? Der Anspruch des Menschen auf alle zu seiner natürlichen Seligkeit nothwendigen Güter ist hinreichend durch seine Natur und durch die natürliche Vorsehung Gottes begründet. In seiner Natur trägt er die Principien seines geistigen und moralischen Lebens; und wenn er zur Entwicklung derselben noch besonderer äußerer und innerer Hilfe Gottes bedarf, innerlich zur Anregung und Stärkung seiner Kräfte, äußerlich durch Erziehung und Lehre, so liegt das eben im Gange der natürlichen Vorsehung Gottes. An eine Menschwerdung Gottes zu dem Ende muß nicht nur nicht, kann nicht einmal gedacht werden. In welchem Verhältnisse stünde dieses größte übernatürliche Wunder der göttlichen Macht und Liebe zu seinem Zwecke, wenn derselbe nichts enthielte, was nicht schon anderwärts durch die Natur der Geschöpfe und deren natürliches Verhältniß zu Gott hinlänglich sichergestellt ist? Wozu der persönliche Eintritt des Sohnes Gottes in die menschliche Natur, wenn er die Menschheit auf ihrer natürlichen Rangstufe, in ihrem natürlichen Lebenskreise belassen und fördern soll, worin sie ohnehin sich schon bewegt? Ja, gesetzt auch, zur vollkommenen moralischen Erziehung des natürlichen Menschen sei eine positive Offenbarung Gottes nothwendig — was nur in einem gewissen relativen Sinne wahr ist, sofern sich nämlich Gott anderer Mittel nicht bedienen will —, auch dann würde die Incarnation noch in keiner Weise motivirt sein; denn, wie Gott im Alten Bunde zu seinem Volke nur durch seine Diener gesprochen hat, so würde er jene Offenbarung überhaupt durch seine Diener ausführen können, ohne seinen eingebornen Sohn zu senden. Die persönliche Sendung seines Sohnes hat nur dann einen Sinn, wenn Gott uns nicht mehr als seine Knechte und Diener behandeln, sondern wenn er mit der größten Herablassung, in der zärtlichsten Vertraulichkeit zu uns als zu seinen Freunden und Kindern sprechen, uns zur Würde seiner Freunde und Kinder erheben will. Noch viel weniger aber konnte es nothwendig oder angemessen sein, uns im natürlichen Verhältnisse zu Gott den eingebornen Sohn Gottes als Tugendmuster und Beispiel zu geben. Es wäre das nicht anders, als wenn den Knechten eines Königs der königliche Prinz als Beispiel und Tugendmuster aufgestellt würde, damit sie ihre Knechtespflichten und Sitten von demselben lernen möchten. Nein, nur dann kann der Sohn Gottes als Vorbild und Beispiel zu den Menschen gesandt werden, wenn dieselben nicht mehr als

Knechte Gottes dienen, sondern als wahre Kinder Gottes göttliche Sitten annehmen und vollkommen werden sollen, wie ihr himmlischer Vater vollkommen ist.

Ueberhaupt, wenn der Mensch in seiner natürlichen Würde und Stellung bleiben und durch die Incarnation keine höhere erhalten — wenn er bloß sein natürliches Leben entwickeln, nicht in eine höhere, übernatürliche Lebensregion verpflanzt werden — wenn er endlich bloß die ihm von Natur bestimmte Vollkommenheit und Seligkeit erreichen, nicht zu einer ungleich erhabenern berufen werden soll: so ist auch nicht der entfernteste Anlaß, geschweige denn die Nothwendigkeit gegeben, an die Incarnation des Sohnes Gottes zu denken und sich zu ihrer Idee zu erheben.

Wenn man daher sich auf den Standpunkt der bloßen Vernunft stellt, wie es die Rationalisten thun, so muß man es nicht bloß für ganz erklärlich, sondern für nothwendig und natürlich halten, daß dieselben nicht einsehen wollen, wie und warum die Incarnation sollte stattfinden können, und daß sie, weil sie das nicht einsehen, das Dogma von derselben für unvernünftig und unzulässig erachten. Und diejenigen, seien es Theologen oder Philosophen, welche die Menschwerdung, wie sie das Christenthum vorgelegt, als Thatsache annehmen, aber das Wesen derselben consequent nach natürlichen Zwecken bemessen, werden sich nicht zur Höhe des Dogmas erheben; sie werden es zerklären und verwässern; sie werden aus dem Gottmenschen einen Gott besonders nahestehenden, von Gott bevorzugten und gesandten Menschen machen, der nicht in realer Einheit der Person, sondern nur durch besonders innige moralische Verhältnisse mit Gott verbunden ist.

3. Um das Dogma in seinem wahren Wesen festzuhalten und sich zu seiner Höhe hinaufzuschwingen, haben daher andere, an ihrer Spitze Malebranche, einen andern Weg einschlagen zu müssen geglaubt. Sie beziehen die Menschwerdung nicht auf die natürliche Entwicklung, Vollkommenheit und Seligkeit der Creatur, sondern auf die Verherrlichung, welche Gott von seinen Creaturen fordern und empfangen müsse. Die Verherrlichung, sagen sie, welche Gott in der Creatur suchen und finden muß, kann nur dann vollkommen und seiner Würde entsprechend sein, wenn sie eine unendliche ist. Eine unendliche Verherrlichung aber kann Gott nur durch die Incarnation erhalten; sie kann nur dann geleistet werden, wenn eine geschaffene Natur, mit der Würde einer göttlichen Person bekleidet, selbst anbetungswürdig wird, um Gott eine seiner Würde adäquate Huldigung darzubringen.

Ohne Zweifel kann Gott nur durch die Incarnation eine unendliche Verherrlichung seiner selbst von seiten der Creatur erzielen, und in der That war diese Verherrlichung auch das Hauptziel der Incarnation. Aber dieselbe ist offenbar auch etwas absolut Uebernatürliches. Sie ist übernatürlich schon insofern, als keine geschaffene Natur, auch nicht die Gesamtheit der geschaffenen Naturen sie erschwingen kann, und sie ist übernatürlich, insofern keine geschaffene Natur von Haus aus, kraft ihrer Wesenheit, Gott dieselbe schuldet. Oder wie könnte Gott von der Natur als solcher etwas verlangen, was sie nicht zu leisten vermag? Wegen dieser Uebernatürlichkeit aber muß jene Verherrlichung auch für die Erkenntniß der bloßen Creatur ein absolutes Mysterium bleiben. Wir sehen zwar mit unserer Vernunft ein, daß die Ehre, welche wir durch unsere Natur Gott geben, unendlich weit hinter seiner Herrlichkeit zurückbleibt. Aber wir sehen auch ein, daß Gott nicht mehr von uns verlangen darf, als wir leisten können, und wir sehen überhaupt nicht ein, wie Gott eine seiner Größe gleichkommende Ehre von außen zu theil werden könnte. Nur dann würden wir das begreifen, wenn wir mit unserer Vernunft die Möglichkeit der Incarnation erfassen könnten. Aber dieses Werk ist so erhaben, daß wir seine Möglichkeit selbst jetzt, nachdem sie uns offenbart worden, nicht zu durchdringen vermögen. Was aber die behauptete Nothwendigkeit einer unendlichen Verherrlichung Gottes betrifft, so braucht Gott, wie überhaupt keine äußere Verherrlichung, so auch, wenn er eine solche will, nicht den höchsten Grad derselben zu erzielen; für die Creatur ist die unendliche Verherrlichung Gottes mehr eine überaus gnädige, wundervolle Berufung und Erhebung, als die Abtragung einer ihr von Natur anhaftenden Schuld.

Wer also auf diesem Wege durch die bloße Vernunft die Idee der Incarnation finden und die Wirklichkeit derselben nachweisen will, täuscht sich selbst; er erkennt nur die Congruenz des gemäß der Offenbarung in die Creatur gelegten Mysteriums mit der Natur und glaubt nun aus der Natur des Geschöpfes zu schließen, was Gott über die Natur hinaus in wunderbarer gnadenvoller Herablassung in derselben niedergelegt und verborgen hat.

4. Doch gewöhnlich wird die Incarnation vom Standpunkte der natürlichen Vernunft auf dem zweiten oben angedeuteten Wege in der Weise motivirt und erschlossen, daß man dieselbe nicht zur natürlichen Vollendung der reinen, unversehrten Natur als naturnothwendiges Complement, sondern zur Wiederherstellung der durch ihre Schuld befleckten, in ihrer Entwicklung gestörten Natur als Heilmittel für nothwendig erachtet.

Sehen wir, ob man hier glücklicher ist und die Erhabenheit des Dogmas besser würdigt. — Dieses Verfahren hat vorab das für sich, daß nach einer in der Natur eingetretenen Störung immerhin ein besonderes, übernatürliches Eingreifen Gottes angemessen oder gar nothwendig erscheinen kann, welches ohne jene Störung nicht angemessen oder nothwendig erschienen wäre. Indessen wird sich ergeben, daß ein Eingreifen Gottes gerade durch die Incarnation niemals aus diesem Gesichtspunkte allein würdig motivirt und consequent erschlossen werden kann.

Ein strenger Schluß auf die Wirklichkeit der Incarnation a priori ist schon deshalb unstatthaft, weil Gott nicht nothwendig verbunden ist, die durch die eigene Schuld der Geschöpfe eingetretenen Hindernisse für die Erreichung ihres Zieles wegzuräumen. Es ist reine Barmherzigkeit, wenn er dem Menschen gnädig zu Hilfe kommt, um seine Schuld und die Folgen derselben hinwegzunehmen. Es kann also hier nur die Rede davon sein, ob für den leicht vorauszusetzenden Fall, daß Gott sich des schuldbeladenen Menschen erbarmen und ihn wieder in den vor der Sünde dagewesenen Zustand zurückversetzen wolle, die Incarnation als ein dadurch allein hinreichend motivirtes oder gar einzig dazu ausreichendes Mittel erscheine.

In der Sünde kann man ein Dreifaches betrachten, was den Menschen in der Erstrebung und Erreichung seines Zieles aufhält und was also wieder gutzumachen wäre: die Unbill, die der Mensch Gott zufügt, indem er sich gegen ihn auflehnt, die Trennung von Gott, indem er sich von ihm abwendet, und infolge davon den innern Verfall, durch den der Mensch zur Ausübung des Guten weniger tüchtig, zur Uebung des Bösen aber aufgelegt und hingezogen wird. Alle diese Momente müssen hier so aufgefaßt werden, wie sie die Sünde in der rein natürlichen Ordnung in sich enthält; sonst verlassen wir schon den Standpunkt der bloßen Vernunft.

Das wichtigste und entscheidendste Moment ist offenbar die Gott zugefügte **Unbill**, die iniuria. Wenn der Mensch sündigt, sagt man, so fügt er Gott eine unendliche Unbill zu, weil er sich an dem unendlichen Gute, das unendliche Ehre verdient, vergreift, die unendliche Würde Gottes, auf der seine Oberherrlichkeit über uns beruht, verachtet. Damit diese unendliche Verunehrung ausgeglichen werde, muß Gott eine Sühne von gleichfalls unendlichem Werthe erhalten. Folglich muß eine Person von unendlicher Würde die Sühne übernehmen. — Ohne Zweifel, **wenn** Gott eine adäquate Genugthuung für die ihm durch die Sünde des Geschöpfes zugefügte Unbill sich geben lassen will, so kann dieses nicht anders als durch den Gottmenschen geschehen. Aber woher wird die Vernunft, die

bloß natürliche Ordnung der Dinge vorausgesetzt, auf den Gedanken kommen, daß Gott diese unendliche Genugthuung verlange? Etwa dadurch, daß Gott ohne diese Genugthuung dem Menschen die Sünde nicht verzeihen, nicht nachlassen könnte? Aber das ist eben grundfalsch; fast alle Theologen stimmen darin überein und betrachten es als eine offenbare, ausgemachte Wahrheit, daß Gott in seiner unendlichen Barmherzigkeit dem armen Menschen, wenn er nur seine That bereut, die dadurch aufgeladene Schuld schenken und ohne volle Bezahlung nachlassen könne[1]. Gott braucht nicht nothwendig seine Würde in den Geschöpfen in ihrer ganzen Unendlichkeit zur Geltung zu bringen; ebensowenig als vor der Sünde eine unendliche Ehre, braucht er nach der Sünde eine unendliche Sühne zu beanspruchen. Sobald er von dem schuldbeladenen Menschen eine unendliche Sühne verlangt und ihm dieselbe möglich macht, führt er ihn dadurch nicht nur in den frühern natürlichen Zustand der Unschuld zurück, sondern erhebt ihn unendlich hoch über seine Natur, indem er ihn in den Stand setzt, in der Sühne Gott eine unendliche Ehre zu geben. Durch die Forderung der unendlichen Sühne kann Gott die natürliche Ordnung der Dinge nicht wiederherstellen, ohne sie in eine übernatürliche zu verwandeln, ohne dem Menschen über seine natürliche Bestimmung hinaus, nach der er Gott auf endliche Weise ehren sollte, eine überaus hohe, übernatürliche Bestimmung zu geben, die Bestimmung nämlich, Gott nach seiner unendlichen Würde zu verherrlichen.

---

[1] Suarez (in p. 3, disp. 4, sect. 2) sagt, diese Behauptung sei communis et ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo. Schon der hl. Augustinus hatte gesagt: Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem (De agone christ. c. 11). Nur in der Voraussetzung, daß die Befreiung des Menschen nicht durch bloße Barmherzigkeit, sondern zugleich mit Durchführung aller Anforderungen der Gerechtigkeit geschehen sollte, war die Genugthuung durch den Gottmenschen nothwendig. Man kann nicht sagen, die Gerechtigkeit habe Gott unbedingt verbunden, diese Genugthuung zu fordern. Man höre den hl. Thomas (p. 3, q. 46, a. 2 ad 3): Ad tertium dicendum, quod haec etiam (Dei) iustitia dependet ex voluntate Divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato; nam si voluisset absque omni satisfactione hominem liberare a peccato, contra iustitiam non egisset. Ille enim iudex non potest salva iustitia culpam sine poena dimittere, qui habet remittere culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi; et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non iniuste agit.

Wenn es sich also bloß um eine Wiederherstellung der natürlichen Ordnung ohne Gründung einer neuen, übernatürlichen Ordnung handelt, wird man sich nie zur Idee der unendlichen Genugthuung und noch weniger zur Idee der wahren Incarnation erheben können. Nur dann, wenn Gott in geheimnißvoller Weise nach außen seine Unendlichkeit zur Geltung und Anschauung bringen und dem Menschen nicht bloß nachsichtig sich beweisen, sondern ihn seiner Unendlichkeit ebenbürtig machen und bewirken will, daß derselbe sogar im Angesichte der Unendlichkeit des Beleidigten mit einer äquivalenten Zahlung seiner Schuld auftreten könne, wenn er also auch den Menschen zu einer unendlichen Würde erheben will, ist die Incarnation motivirt und denkbar. Ein solcher Rathschluß Gottes aber ist zu erhaben, als daß die natürliche Vernunft sich zu demselben erheben oder ihn auch nur fassen könnte: er ist in sich selbst ein überaus tiefes Mysterium, wodurch der geheimnißvolle Charakter der Incarnation bestätigt und gehoben, keineswegs aber beeinträchtigt wird.

Das Gesagte gilt strenggenommen selbst von derjenigen Verunehrung, welche der Mensch als Adoptivkind Gottes ihm durch die Sünde zufügt. Indes ist doch hier das Bedürfniß einer unendlichen Genugthuung bedeutend näher gelegt. Einmal ist diese Verunehrung, für sich genommen, ungleich größer als die Verunehrung Gottes durch die bloße Creatur; sie ist in weit eigentlicherem Sinne unendlich, da die Creatur hier dem unendlichen Gott ungleich näher stand, seine unendliche Würde weit besser erkannt hatte und Gott da verachtete und von sich zurückstieß, wo er sich mit dem Reichthume seines eigenen Wesens ihr zum Besitze und Genusse geschenkt hatte. Während so der Gnadenstand des Menschen die Sünde erschwerte und somit auf jeden Fall eine größere Genugthuung forderte, wird andererseits eben diese größere, standesmäßige Genugthuung durch die Sünde unmöglich gemacht. Wenn der Mensch nach der schweren Sünde die Würde der Kindschaft Gottes behielte, wenn er in dem Stande bliebe, in welchem er gesündigt hat, so würde er Gott eine, wenn nicht der unendlichen Würde des Beleidigten, so doch dem Stande des Beleidigers entsprechende Genugthuung bieten können. Nun aber verwirkt er eben durch die schwere Sünde die Gnade der Kindschaft und verliert somit unter seinen Füßen den Standpunkt, von dem aus allein er noch mit einigem Rechte die Gott zugefügte Beleidigung hätte sühnen können. Wenn Gott also hier selbst nicht einmal adäquate, sondern nur wirkliche Genugthuung vom Menschen forderte, so mußte er jedenfalls eine eigene, übernatürliche Anstalt ins Leben rufen. Hier ist es also nahegelegt, obgleich noch keineswegs

absolut gefordert, daß eben der natürliche Sohn Gottes das Verbrechen der Adoptivkinder Gottes wieder gut mache.

Aber dieser Titel für eine Genugthuung durch den Sohn Gottes ist in sich selbst ein übernatürliches Mysterium. Es bleibt also immer wahr, daß die natürliche Vernunft nichts von dem Gottmenschen weiß und ihn wegen seiner Größe nicht einmal ahnen kann. Man kann daher diejenigen Rationalisten, welche rein aus dem Bedürfnisse der Wiederherstellung des Menschen nach der Sünde, aus dem Bedürfnisse einer Befreiung von der Schuld die factisch eingerichtete Erlösungsanstalt beurtheilen, nicht leicht der Inconsequenz beschuldigen, wenn sie in derselben eine gottmenschliche Person nicht als nothwendig, ja nicht einmal als dahinein passend finden, und wenn sie deshalb sich von der Person des Erlösers nicht die erhabene Vorstellung machen, welche die katholische Lehre davon gibt. Gott konnte ja, sagen sie, und mit Recht, die Sünde tilgen durch gnädige Nachsicht, mit Rücksicht auf die Reue des Menschen; er brauchte also bloß einen Gesandten zu schicken, um den Menschen die Größe ihrer Sünde vorzuhalten, sie zur Bereuung derselben anzuspornen und ihnen in seinem Namen die gnädige Verzeihung der bereuten Sünden zu verheißen. Er konnte auch allenfalls ihn fürbittweise für die Sünder interveniren, durch sein aufopferndes Beispiel denselben vorgehen und Muth einflößen lassen. Zu alledem braucht man keinen Gottmenschen; dazu reicht ein unschuldiger, von Gott besonders begnadigter Mensch hin. Auf diese Weise konnten die alten und neuen Rationalisten es wirklich niemals zur Idee der Incarnation bringen. Fast alle Häresien, welche den Begriff der Incarnation herabgewürdigt haben, sind auf diesem Wege dazu gekommen. Bei den Socinianern ist das offenbar, bei den Nestorianern höchst wahrscheinlich.

Wenn also die Vernunft für sich allein aus der Nothwendigkeit einer adäquaten, unendlichen Genugthuung nicht zur Idee und zur Nothwendigkeit der Incarnation kommen kann: so vermag sie das noch weniger in Hinsicht auf die beiden übrigen Momente, welche bei der Sünde aufzuheben sind, nämlich die Trennung von Gott und den innern Fall und Verfall des sündigen Menschen.

5. Bleiben wir in der natürlichen Ordnung stehen: so können wir die Trennung des Sünders von Gott in nichts anderes setzen als darein, daß derselbe durch den sündhaften Act seine Liebe von Gott abgewandt hat und, solange er nicht reuig seine Liebe Gott wieder zuwendet oder wieder nach Gott als seinem letzten Ziele hinstrebt, auch in dieser moralisch fortdauernden Abwendung von Gott verbleibt, während Gott

seinerseits seine Liebe vom Menschen zurückhält und denselben haßt, solange derselbe durch reuige Umkehr sich jener Liebe nicht wieder würdig macht. Um eine solche Trennung wieder aufzuheben, sollte die Incarnation herbeigezogen werden müssen oder auch nur herbeigezogen werden dürfen? Verliert etwa der Mensch durch seine Abwendung von Gott die absolute Möglichkeit, sich wieder zu Gott hinzuwenden? Vernichtet er das Princip dieser seiner Hinwendung zu Gott, schneidet er durch die Sünde seine Vereinigung mit Gott bis zur Wurzel ab? Ebensowenig als er durch einen Act seines Willens seine Natur vernichten kann. Seine frühere Hinwendung zu Gott ging von der Natur aus, sie war eine Bethätigung der natürlichen Willensfreiheit, und wenn diese durch die Sünde nicht verloren geht, so vermag der Mensch sie auch nach der Sünde wieder zu bethätigen und auch dadurch zu bethätigen, daß er, die Sünde bereuend, sich wieder zu Gott hinwendet. Freilich wird das nach der Sünde schwerer sein als vorher, und bei vielfach wiederholten großen Sünden wird das sehr schwer, fast unendlich schwer werden; aber absolut unmöglich wird es nie, namentlich nicht durch eine einzige, einfache Sünde; ja in diesem Falle wird es nicht einmal sehr schwer sein. Weil der Mensch die Wurzel seiner Verbindung mit Gott immer in sich trägt, wird er aus sich wenigstens in etwa dieselbe wieder aufzunehmen, anzuknüpfen vermögen; wird er wenigstens anfangen können, die Sünde zu verabscheuen und nach Gott wieder hinzustreben, und im Gefühle der großen Schwierigkeit, durch sich allein zum Ziele zu gelangen, wird er Gott um seinen Beistand bitten, damit er seine gute Absicht ausführen und Gott wieder nahetreten könne.

Gott braucht zwar nicht nothwendig diesen Beistand zu ertheilen und könnte ihn am Ende auch an die Bedingung einer adäquaten Genugthuung knüpfen. Aber wenn es sich um eine bloße Wiederherstellung der frühern Verbindung des Menschen mit ihm handelt, wird er durch dieselbe Barmherzigkeit, durch die er diese Wiederherstellung dem Menschen in Aussicht stellt, sich auch bewegen lassen können, dem nach Aussöhnung mit ihm verlangenden Menschen den nöthigen Beistand dazu zu gewähren.

Wo finden wir nun da einen Platz für die Incarnation, auch nur einen passenden, geschweige denn einen nothwendigen? Die Incarnation könnte bei der Wiedervereinigung des Menschen nur dazu dienen, ihm das Princip derselben, nachdem es verloren worden, wiederzugeben, oder ihm den zur vollen Bekehrung nothwendigen Beistand zu verdienen. Aber das Princip der rein natürlichen Vereinigung des Menschen mit Gott geht ja nicht verloren und kann nicht verloren gehen; wie sollte es also wieder-

gegeben werden? Seinen nachhelfenden Beistand aber kann Gott ohne ein besonderes Verdienst in barmherziger Rücksicht auf das Bedürfniß und die Bitten des Sünders gewähren. Ja es wäre eine wahre Verschwendung, eine Mißachtung der unendlichen Würde des Gottmenschen, wollte Gott das unendliche Verdienst desselben ausschließlich oder hauptsächlich für etwas so Geringes in Anspruch nehmen, wie das ist, was der Mensch zu der demselben von Natur bestimmten Vereinigung mit ihm bedarf. Um so weniger wäre hier das Verdienst des Gottmenschen angebracht, da in der Voraussetzung, daß Gott überhaupt den Menschen trotz der Sünde in seine frühere natürliche Stellung zurückversetzen will, alle frühern Ansprüche und Rechte der Natur wieder aufleben und daher auch die natürliche Vorsehung Gottes wieder für den Menschen in Kraft tritt.

Wir können daher nur das wiederholen, was früher über die Bedeutung der Incarnation für die Bestimmung des Menschen gesagt wurde. Nur dann, wenn der Mensch durch die Sünde eine übernatürliche Verbindung mit Gott zerrissen und nun in diese Verbindung wieder eingeführt werden soll, ist die Incarnation an ihrem Platze. Denn einerseits zerreißt hier der Sünder das Band, welches ihn an Gott knüpfte, bis in seine tiefste Wurzel hinein, so daß er keinen Anknüpfungspunkt für seine Wiedervereinigung mit Gott behält und durch sich selbst weder schwer noch leicht dieselbe erschwingen kann: andererseits ist diese Vereinigung so hoch erhaben auch über die unschuldige Natur des Menschen, daß derselbe aus sich auch nicht die leiseste Bewegung zu ihrer Erreichung zu machen im stande ist. Hier kann also sehr wohl die Frage eintreten, ob Gott nach der Sünde dieses verlorene kostbare Band ohne ein vollgiltiges Verdienst dem Menschen zurückgeben wolle, und dieses Verdienst kann dann wegen der unendlichen Kostbarkeit jenes Bandes, durch welches Gott den Menschen in seine innigste Gemeinschaft aufnimmt, nur ein unendliches, nur das Verdienst des Gottmenschen sein.

6. Durch die Aufhebung seiner Vereinigung mit Gott fällt der Mensch von der Höhe, auf die ihn dieselbe gestellt hat, herab und geräth dadurch auch in sich selbst und mit sich selbst in Verfall. Dieser Fall und Verfall soll uns abermals auf die Incarnation als das einzig entsprechende Mittel zur Aufhebung desselben hinweisen. Allein vom Standpunkte der bloßen Vernunft und mit Rücksicht auf die rein natürliche Ordnung der Dinge läßt sich dies nicht darthun.

Denn worin besteht, von hier aus gesehen, jener Fall und Verfall? Wenn der Mensch sündigt, dann steht er auf dem Wege zu seinem natürlichen Ziele

stille und macht die Erreichung desselben, solange er in der Sünde bleibt, unmöglich. Durch die Sünde wendet er sich von der Richtung nach oben, nach Gott hin, ab, neigt sich zu sich selbst, zu den Creaturen hin, geräth also in eine tief unter seiner natürlichen Bestimmung liegende und seines natürlichen Adels unwürdige Richtung hinein. Und indem er mit seinem freien Willen sich an die Creaturen hängt, gibt er seiner natürlichen Neigung zu den Geschöpfen, die ohnehin schon groß genug ist und nur durch das entschiedene Gegengewicht des Willens in Schranken gehalten werden kann, ein neues Gewicht und eine neue Stärke. Namentlich bei großen und wiederholten Sünden sinkt er dann so tief und verfällt so sehr in seinem Innern, daß er nur mit der äußersten Schwierigkeit sich wieder aufrichten, die höhere, edlere Richtung wieder einschlagen und die ihn nach unten ziehenden, seinen Fortschritt hemmenden Neigungen wird beherrschen können.

Offenbar wird er von diesem tiefen Falle unter seine natürliche Höhe und Vollkommenheit herab sich nicht erheben können ohne eine besondere, gnädige Hilfe Gottes. Sollte diese Hilfe nun vielleicht in der Incarnation gesucht werden müssen? Man bemerke wohl, daß jener Fall bloß ein Fall unter die menschliche Natur, jener Verfall bloß ein Verfall der menschlichen Natur als solcher ist. Oder sagen wir lieber: jener Fall ist ein Abweichen von der höhern Richtung, welche der Mensch seiner Natur nach auf sein natürliches Ziel hin innehalten sollte; jener Verfall ist eine Zerrüttung, Verkehrung, Verschlechterung der Natur in Bezug auf die Fähigkeit zu ihrer natürlichen Entwicklung. Es kann sich also nur darum handeln, daß der Mensch wieder in die höhere Richtung eintrete, die verkehrte, niedere Richtung aufgebe, sie zum Stillstande bringe oder doch so beherrsche, daß sie der höhern keinen Eintrag mehr thue. Einlenken in die höhere Richtung kann offenbar der Mensch durch sich selbst, weil sie ihm natürlich ist und seine Natur sowie deren natürliches Streben durch die Sünde nicht verloren geht. Ebenso kann er auch die niedere Richtung, weil und insofern sie durch seine eigene Thätigkeit entstanden ist, abschwächen und vermindern, wenn auch nur theilweise und allmählich. Nur die volle Freiheit zur Verfolgung der höhern Richtung und die volle Obmacht zur Unterdrückung der niedern kann er durch sich selbst nicht erringen. Es bedarf also auch hier wiederum bloß eines anregenden und nachhelfenden Beistandes Gottes, damit der Mensch selbst aus seinem Falle und Verfalle wieder zu seiner natürlichen Höhe sich aufschwinge. Dieser Beistand allein wäre aber ein der Incarnation und ihrer Erhabenheit keineswegs würdiger Zweck; zwischen einer Rückerhebung des Menschen auf seine natürliche Höhe und

der unermeßlichen Erhabenheit der Incarnation besteht gar kein Verhältniß. Wie wäre es denkbar, daß Gott einen Menschen mit seiner eigenen Würde ausstatten, ihn als seinen natürlichen Sohn in seinen Schoß aufnehmen sollte, um die übrigen Menschen wieder zu ihrer vollen Menschenwürde zu erheben?

Nein, soll der Gottmensch kommen, um die übrigen Menschen aus ihrem Falle wieder zu erheben, dann muß die Höhe, von welcher dieselben herabgesunken waren, eine übermenschliche, eine übernatürliche, sie muß selbst in ihrer Art eine göttliche Höhe und Würde sein; und der Verfall, aus dem der Gottmensch den Menschen retten soll, darf nicht der bloße Verfall seiner Natur, es muß der Verfall eines göttlichen Lebens im Menschen sein, eines Lebens, das nicht im Menschen selbst wurzelt, sondern in Gott, der, wie er dasselbe allein gegründet, so auch allein es aus seinen Ruinen wieder aufbauen kann.

All das Gesagte gilt zunächst von den persönlichen Sünden der einzelnen Menschen. Von der Erbsünde haben wir dabei Umgang genommen, weil sie in ihrem eigentlichen Wesen selbst über den Gesichtskreis der Vernunft hinausliegt. Was aber von derselben zur Domäne der Vernunft gehört, was von derselben sichtbar erscheint, nämlich der factische Mangel der Integrität und die damit in Verbindung stehende Unfähigkeit des Menschen, auch sein natürliches Ziel ohne besondere Nachhilfe Gottes zu erreichen, das hat, soweit es hierher gehört, im vorstehenden schon seine Erledigung gefunden.

7. Doch fügen wir noch folgendes hinzu. Es ist interessant, zu bemerken, daß fast alle rationalistischen Schulen, welche überhaupt die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums verwarfen oder entstellten, in der rationalistischen Auffassung und Entstellung der Erbsünde und der Incarnation gleichen Schritt hielten. Das erste und sprechendste Beispiel haben wir an Nestorius und seiner Schule. Im Geiste des Theodor von Mopsuestia und des Pelagius faßte er den ersten Menschen im reinen Naturzustande auf, ohne ein übernatürliches Princip göttlichen Lebens in ihm anzusetzen. Infolge davon konnte er keine eigentliche Erbschuld, die als wahre Sündhaftigkeit auf die Nachkommen Adams überging, annehmen. Die Sünde konnte weder in Adam noch in seinen Nachkommen einen wahren Seelentod, die Vernichtung eines Lebensprincips (der Gnade) einschließen; nur eine Verdunkelung des Verstandes, namentlich in der Erkenntniß Gottes, und im Zusammenhange damit eine Schwächung und Hemmung des moralischen Lebens, die, wie es ausdrücklich heißt, wegen der in ihr liegenden

Betäubung des geistigen Sinnes mit dem Tode verglichen und darum auch Seelentod genannt werden möge, konnte die Folge davon sein. Nach Theodor von Mopsuestia war selbst der leibliche Tod nicht eigentlich erst eine Folge der Sünde, obgleich Nestorius, wenigstens in seinem Briefe an Papst Cölestin, ihn immerhin einem auf der Natur lastenden debitum poenale zuschrieb. Alles in allem war im Menschen kein Uebel vorhanden, als eine gewisse Krankheit und Gebrechlichkeit der Natur [1].

Zur Heilung oder zur Paralysirung dieser Krankheit brauchte Nestorius bloß einen Arzt, nicht einen mit göttlicher Kraft ausgestatteten Lebendigmacher. Er brauchte bloß einen Menschen, welcher von Gott mit besonderer Weisheit und Tugend begabt war, um durch seine Lehre, sein Beispiel, sein Gebet als ein Gesandter Gottes an die Menschheit und in etwa auch als Vermittler zwischen dieser und jenem aufzutreten. Was sollte da ein Gottmensch, eine hypostatische Vereinigung einer menschlichen Natur mit einer göttlichen Person, wo ein mit göttlichem Ansehen und Glanze umgebener Mensch, also die moralische Verbindung eines Menschen mit Gott genügte? Liegt der Zusammenhang zwischen der niedrigen, schiefen Stellung oder Bedeutung, die man dem Erlöser anweist, und der Entstellung seines erhabenen, gottmenschlichen Charakters nicht klar am Tage?

Dem Hauptgegner des Nestorius, dem hl. Cyrill von Alexandrien, entging diese Verbindung nicht. Um daher den erhabenen Inhalt der Lehre von der Incarnation zu sichern, suchte er die erhabene Bedeutung derselben hervorzuheben [2]. Der Erlöser ist ihm nicht ein bloßer Arzt, er ist ihm ein göttlicher Lebensspender, der Mittler einer übernatürlichen Verbindung des Menschen mit Gott, die Quelle, aus der sich der Heilige Geist mit der ganzen Fülle seiner göttlichen Gaben über das Menschengeschlecht ergießt, der Grund unserer Adoption und Wiedergeburt zu Kindern Gottes, das Schlachtopfer, durch dessen Tod die Sünde nicht nur in ihren natürlichen, sondern in ihren übernatürlichen Wirkungen in der vollkommensten Weise gehoben wird u. s. w. In einer solchen Stellung muß natürlich die Person des Erlösers als eine wahrhaft gottmenschliche erscheinen; hier tritt sie in ihrer ganzen Größe auf. Der heilende Einfluß

---

[1] Vgl. *Garnier*, Appendix ad part. 2 opp. Marii Mercatoris diss. 2, § 3.

[2] Er thut dies namentlich in seinem Commentar zum Johannesevangelium, in welchem er den ganzen Reichthum seiner Theologie niedergelegt hat. Im Verlaufe werden wir Gelegenheit haben, einige der schönsten Stellen desselben anzuführen.

des Erlösers auf die Natur wird darum nicht verkannt. Wer das Größere zu thun vermag, der vermag auch das Kleinere. Aber selbst den Einfluß Christi auf die Natur betrachtet Cyrill in einer Weise, daß sich darin die göttliche Macht des Erlösers offenbart. Der Erlöser gibt uns zwar die Integrität nicht zurück, er überläßt uns in diesem Leben der Corruptibilität der Natur, bloß ihren schädlichen Einfluß auf den Geist paralysirend; aber als wahre Kinder Gottes soll er uns durch die Kraft seines Geistes dereinst aus der Verwesung wiedererheben zu einem unsterblichen, glorreichen Leben, in welchem das Verwesliche von der Unverweslichkeit verschlungen wird, und dazu mußte er ebenfalls eine wahrhaft göttliche Kraft besitzen und eine göttliche Person sein.

§ 54. Die wahre Begründung der Incarnation findet sich auf übernatürlichem Gebiete.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß in der Vollendung resp. Wiederherstellung der natürlichen Ordnung als solcher kein Gut liegt, das wichtig und würdig genug wäre, um seinetwegen die Incarnation eintreten und sie als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, und noch viel weniger ein Zweck gegeben ist, der nur durch die Incarnation erreicht werden könnte.

Die Idee der Incarnation ragt somit unendlich hoch über die gesamte Sphäre der Naturordnung hinaus, so hoch, daß sie in der letztern ebensowenig eine hinreichende Motivirung für ihre Wirklichkeit wie ein adäquates Gleichniß für ihr Wesen finden kann. Die Incarnation ist und bleibt in jeder Beziehung als absolut übernatürliches Werk Gottes, wie in ihrem Wesen unbegreiflich, so in ihrer Wirklichkeit sowohl a priori als a posteriori, in ihrer realen und logischen Begründung indemonstrabel, also ein Mysterium des Glaubens im vollsten Sinne des Wortes.

Nichtsdestoweniger fragt die Vernunft mit Recht nach der Begründung und der Bedeutung dieses übernatürlichen Werkes. Sie kann nicht ruhen in der einfachen, gläubigen Annahme der Thatsache und ihres Inhaltes; sie wünscht Rechenschaft von der Thatsache und ihrem Inhalte. Daß sie dieselbe auf ihrem eigenen Gebiete nicht findet, das sollte sie eigentlich gar nicht befremden; die strenge Wissenschaft fordert vielmehr, daß die forschende Vernunft sich in das System hineinversetze, dem der zu begründende Gegenstand selbst angehört.

Die Motivirung der Incarnation ist somit nach dem Vorgange des hl. Cyrillus auf dem Gebiete des Uebernatürlichen zu suchen, in Gründen, die selbst wieder Mysterien sind. Wenn die Gründe, welche die Incarnation als convenient resp. als nothwendig erscheinen lassen, ebenfalls als Mysterien gelten, dann verliert sie durch den Zusammenhang mit denselben nichts von ihrem geheimnißvollen Charakter, obgleich durch die Erkenntniß dieses Zusammenhanges über ihr Wesen und ihre Bedeutung ein helles Licht verbreitet wird.

Als solches die Incarnation provocirendes Mysterium begegnet uns in der Schrift, bei den Vätern und den Theologen hauptsächlich die Erbsünde.

Fassen wir die Erbsünde als etwas der Ordnung der Natur Angehöriges auf, dann können wir, wie früher gezeigt wurde, sie ebensowenig als eine wahre Erbsünde, wie ihr Gegengewicht, die Erlösung, als eine wahre Incarnation des Logos auffassen. Betrachten wir sie dagegen so wie sie ist, als ein übernatürliches Mysterium, als eine Gesamtschuld des Geschlechtes in Bezug auf die Aufhebung der übernatürlichen Erbgerechtigkeit, der Heiligkeit und der Integrität, dieser Vorstufe der göttlichen Verklärung des Menschen nach Seele und Leib: dann muß die Erlösung in der Vernichtung dieser Gesamtschuld und in der Neubegründung der übernatürlichen Heiligung und Verklärung des Geschlechtes bestehen, und so finden wir dann auch einen Platz für die gottmenschliche Würde und Größe des Erlösers.

Allerdings eine adäquate Begründung oder gar eine wahre Nothwendigkeit der Incarnation ist auch dann noch nicht gegeben. Auch hier braucht Gott nicht nothwendig eine adäquate Genugthuung für die Schuld zu verlangen; er könnte die Schuld nachlassen auf die bloße Intercession des Erlösers hin. Und was die Wiedererhebung in den übernatürlichen Zustand betrifft, so könnte Gott den neuen Adam auf ähnliche Weise wie den ersten zum bloßen Ausgangspunkte der übernatürlichen Gnade machen, dadurch nämlich, daß derselbe als Gesandter Gottes den Menschen im Namen Gottes die Gnade anböte, und diese dann durch den Glauben an sein Wort sich ihm anschlössen, um derselben Gnade mit ihm theilhaft zu werden.

Aber in diesem Falle hätte die Wiedererhebung des Geschlechtes ihren eigentlichen Grund nicht in dem Geschlechte selbst; das Geschlecht würde sich nicht durch sich selbst erheben, wie es durch sich selbst gefallen ist. Soll es sich durch sich selbst erheben, dann muß es durch sein neues Haupt

die Schuld des alten nicht bloß abbitten, sondern bezahlen, die im alten Adam verlorne Gnade nicht bloß sich wiedergeben lassen, sondern durch sein neues Haupt sie verdienen und wiedererwerben. Und das kann in der That nur dadurch geschehen, daß sein neues Haupt eine Person von unendlicher Würde ist, um eine unendliche Schuld zu bezahlen und ein Gut von unendlichem Werthe zu erkaufen.

Es liegt aber auf der Hand, daß Gott unter solchen Umständen noch unendlich höhere Zwecke bei der Incarnation verfolgt, als die einfache Wiederherstellung selbst der übernatürlichen Ordnung im Menschengeschlechte. Durch die Incarnation erhebt er das Geschlecht weit höher, als es vor der Sünde stand. Die Gnade ist ihm jetzt nicht mehr bloß eine von außen hereinströmende Gnade; das Geschlecht erhält ein Recht auf dieselbe und trägt das Princip derselben in seinem eigenen Schoße. Durch die Verbindung mit seinem neuen Haupte erlangt es eine unendliche Würde und wird dadurch befähigt, nicht nur seine Schuld vollzählig an Gott abzutragen, sondern auch überhaupt demselben eine unendliche Verherrlichung darzubringen.

Hier erst erscheint das Mysterium der Incarnation auf seiner ganzen Höhe, in seiner vollen, für die Vernunft auch nicht im entferntesten erreichbaren Erhabenheit. Der Gottmensch ist nicht bloß Supplement, ein bloßer Ersatz für den ersten Adam, für das, was derselbe der Natur oder der Gnade nach für uns sein sollte, aber nicht gewesen ist; er ist ein von Gott in seinen geheimnißvollen Rathschlüssen vorherbestimmtes, von Ewigkeit bereitetes Complement des ersten Adam, der für das Geschlecht unendlich mehr sein und wirken sollte, als was jener selbst vor der Sünde der Natur oder der Gnade nach sein oder wirken konnte[1]. Freilich war er auch ein Supplement Adams, weil er den Schaden, den Adam sich selbst und dem Geschlechte zugefügt hatte, wieder ausgleichen und die dadurch entstandene Lücke wieder ausfüllen sollte. Aber diese Function geht bei ihm in der höhern, umfassendern des Complementes auf; denn gerade deshalb, weil der Gottmensch unendlich mehr für uns sein und wirken kann und soll, darum kann und soll er auch das ersetzen, was Adam verloren hat, also die Lücke ausfüllen, die durch den Fall Adams entstanden ist.

---

[1] Sehr schön ist das ausgesprochen im Exordium der dogmatischen Bulle über die unbefleckte Empfängniß Mariä: Ineffabilis Deus . . . cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressione derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito *primum suae bonitatis opus* decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore *complere*, ut . . . quod in primo Adam casurum erat, in secundo *felicius erigeretur*. . . .

Um das Mysterium in dieser seiner eigentlichen und höchsten Bedeutung zu würdigen, muß man daher nicht von andern außer ihm liegenden Zwecken ausgehen, die auf dasselbe als ein Bedürfniß der Geschöpfe hinweisen sollen. Es gibt an sich kein absolutes Bedürfniß in der geschaffenen Welt, nicht einmal in der Ordnung der Gnade, geschweige denn in der Ordnung der Natur, welches von Gott nicht auch ohne die Incarnation befriedigt werden könnte. Nur dann, wenn Gott kein anderes Mittel zur Befriedigung der bestehenden Bedürfnisse anwenden will, wenn er die Geschöpfe zu dem Ende ausschließlich auf die Incarnation anweist, concentrirt sich auch das vorhandene Bedürfniß auf die Incarnation, die aber alsdann dasselbe nicht nur hinreichend, sondern überreichlich befriedigt. So hat es die Vorsehung freilich factisch geordnet; factisch sind wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse in der Ordnung der Natur und der Gnade auf den Gottmenschen angewiesen, außer ihm können wir dieselbe in der Wirklichkeit nicht vollständig finden. Aber weil Gott uns in dieser Beziehung auf die Incarnation anweist, darum dürfen wir nicht schließen, daß eben hierdurch die Incarnation vorzüglich motivirt und begründet sei. Umgekehrt hat Gott vielmehr deshalb, um seine höhern Zwecke bei der Incarnation desto leichter zu erreichen, uns auch mit unsern fühlbaren Bedürfnissen auf dieselbe angewiesen, damit wir uns desto inniger an den Gottmenschen anschlössen und durch die Vereinigung mit ihm den wunderbaren Plan unsererseits mit zur Ausführung brächten, den Gott durch die Incarnation verwirklichen wollte.

Um also die Incarnation in ihrer Begründung resp. in ihrer Nothwendigkeit wahrhaft zu begreifen, um die sie beherrschende und bestimmende Idee zu erfassen, muß man sich nicht nur über die natürliche Ordnung der Dinge, sondern auch über die Gnadenordnung an sich betrachtet hinausschwingen und die Incarnation nicht als Moment einer andern, schon außer ihr denkbaren, sondern als Basis einer eigenen, ganz besonders erhabenen Ordnung der Dinge denken, in welche die Ordnung der Natur und der Gnade aufgenommen ist. Man muß sich hinaufschwingen auf die Höhe der unermeßlichen Macht, Weisheit und Liebe Gottes, die auf eine außerordentliche, überschwängliche Weise, wie keine Creatur es ahnen und begreifen kann, in diesem Werke sich offenbart und die tiefsten Tiefen der Gottheit erschließt, um die Geschöpfe in dieselbe zu versenken und den ganzen Reichthum derselben über die Welt auszugießen.

Nur von dieser Höhe aus, die wir im Glauben erreichen, läßt sich über das Mysterium urtheilen und Rechenschaft von ihm geben. Es genügt

jedoch, nur den Inhalt desselben, wie die Offenbarung uns denselben vorlegt, ins Auge zu fassen, um die ihm zu Grunde liegende Idee zu gewinnen, um zu erkennen, welche Absichten Gott bei diesem Mysterium haben konnte, und wie sowohl das Mysterium dieser Absichten als auch die Absichten des Mysteriums würdig sind. Diese Betrachtung ist sogar jeder andern schon deshalb vorzuziehen, weil wir so nicht von vornherein unsern Gesichtskreis begrenzen, sondern uns Raum offen halten, um die ganze Fülle des in dem Mysterium beschlossenen Inhaltes darzulegen. Die klare Erkenntniß alles dessen, was durch die Incarnation begründet wird, der ganzen auf sie basirten göttlichen Oekonomie ist ja ebenso interessant und nothwendig wie die Begründung der Incarnation selbst; und offenbar kann auch nichts anderes uns die teleologische Begründung der Incarnation selbst so schön darlegen wie der Ueberblick über die ganze auf ihr ruhende göttliche Oekonomie, welche ohne sie nicht denkbar ist.

B. Die geheimnißvolle Oekonomie der Incarnation.

I. Der Gottmensch an sich in seinen Beziehungen zur Trinität.

§ 55.

Um die wahre, geheimnißvolle Bedeutung der Incarnation zu entwickeln, betrachten wir den Gottmenschen zunächst für sich selbst, dann in seiner Stellung zu den Creaturen, insbesondere zum Menschengeschlechte. In beiden Beziehungen werden wir, um die ausgezeichnete Erhabenheit des Mysteriums desto deutlicher vor Augen zu halten, am besten thun, wenn wir fortfahren, wie früher, den Gottmenschen dem ersten Adam gegenüberzustellen.

1. Die übernatürliche Ausstattung des ersten Adam bedeutete, daß Gott die beiden Absichten, welche er bei allen seinen Werken verfolgt, die Mittheilung seiner Güte nach außen und die äußere Verherrlichung seiner selbst, auf übernatürliche Weise und darum ohne Vergleich vollkommener erreichen wollte, als das durch die bloße Natur des Menschen geschehen konnte. Wenn diese Ausstattung wahrhaft übernatürlich und geheimnißvoll ist, dann muß sie als die Aeußerung einer übernatürlichen, geheimnißvollen Liebe Gottes zum Menschen und als Organ einer übernatürlichen, geheimnißvollen Verherrlichung Gottes erscheinen. Sie bedeutet also, daß Gott dem Menschen Adoptivvater sein und als solcher von dem Menschen wie von seinem Adoptivkinde geehrt und verherrlicht sein will. Sie be-

deutet, daß Gott, mit seinem natürlichen Verhältnisse zur Creatur und dem der Creatur zu ihm nicht zufrieden, ein ungleich innigeres und zarteres Verhältniß schaffen will, woraus der Creatur eine höhere Seligkeit und ihm selbst eine ganz neue Verherrlichung entspringen soll. Und da im Menschen die ganze Creatur, die geistige und die körperliche, repräsentirt ist, deshalb concentrirt sich auch im Menschen, nicht in den Engeln, der übernatürliche, geheimnißvolle Weltplan Gottes.

Aber so groß und geheimnißvoll auch die mittheilende Liebe und die Verherrlichung Gottes in dem zu seinem Kinde adoptirten Menschen erscheint: so ist doch hier die mittheilende Liebe ebensowenig wie die Verherrlichung Gottes eine unendliche; sie ist bloß eine schwache Nachbildung der innern Mittheilung in Gott, ein matter Abglanz der innern Verherrlichung Gottes. Nun aber wollte Gott, daß die innere Mittheilung seines Wesens in ihrer Unendlichkeit auch nach außen hervorträte und sich fortsetzte; er wollte, daß der Träger einer geschaffenen Natur, und zwar der menschlichen, auch der Träger seiner eigenen göttlichen Natur und Wesenheit wäre: dies vollzog sich dadurch, daß der Sohn, der von ihm die göttliche Natur empfangen, auch die menschliche Natur annahm. So dehnte Gott das Verhältniß der natürlichen Vaterschaft, in dem er zu dem Sohne steht, auch auf einen Menschen aus, indem er seinen Sohn nicht nur im Innern seines Schoßes, sondern auch nach außen in eine geschaffene menschliche Natur hineingebar. Er theilte sich nach außen in einem so hohen Maße und in einer so geheimnißvollen Weise mit, daß er selbst in einem Menschen sein natürliches Ebenbild schauen konnte, und daß alle Creaturen diesem Menschen göttliche Ehre und Anbetung erzeigen mußten.

Weil aber die Verherrlichung Gottes nach außen in demselben Maße steigt wie seine Mittheilung nach außen, deshalb erzielte Gott in dieser unendlichen Mittheilung auch eine unendliche Verherrlichung seiner selbst. Die bloßen Geschöpfe können wegen der Endlichkeit ihrer Natur Gott auch nur auf endliche Weise ehren: die begnadigten Geschöpfe ehren Gott schon unvergleichlich vollkommener, mit der Ehre eines Adoptivkindes. Aber Gott in seiner ganzen Größe zu ehren, das vermag nur der dem Vater wesensgleiche Sohn; er allein kann die ganze Herrlichkeit des Vaters als dessen wesenhaftes Wort aussprechen, als dessen substantielles Ebenbild darstellen und seine unendliche Liebe mit gleicher Liebe erwidern. Soll also Gott auch nach außen unendlich verherrlicht werden, so kann dies nicht anders geschehen, als dadurch, daß dieses innere Wort nach außen hervortritt, dieses Bild substantiell einer geschaffenen Natur sich einprägt

und durch sie die unendliche Größe seines Inhaltes und seines Urbildes nach außen verkündet, und daß dann in dieser geschaffenen Natur der natürliche Sohn Gottes seinen Vater verehrt und anbetet. Offenbar steht also das Mysterium der Incarnation in der innigsten Wechselbeziehung mit dem der Trinität. Die erstere hat in der letztern ihre Erklärung und ihre Quelle, letztere findet in der erstern ihre Fortsetzung nach außen und die höchste Bedeutung für die Außenwelt.

Beides spricht die Heilige Schrift dadurch aus, daß sie die Menschwerdung des Sohnes als eine Sendung desselben bezeichnet. Tritt die göttliche Person als eine gesandte in die Welt ein, dann wird dabei der Ausgang von einer andern Person vorausgesetzt, und wird eben dieser Ausgang durch den Eintritt der betreffenden Person in die Welt nach außen weitergeführt. Die innere Production Gottes, durch die er in seinem Schoße sich selbst in unendlicher Weise mittheilt und verherrlicht, wird in der Sendung der producirten Person auch eine Production nach außen, um die innere, unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung auch nach außen auszudehnen.

2. Wenn es in Gott selbst keine innere, unendliche Mittheilung und Verherrlichung gäbe, so wäre der Incarnation einer göttlichen Person die Unterlage entzogen, nicht bloß deshalb, weil es dann in Gott auch nur eine Person gäbe, sondern hauptsächlich darum, weil damit die Idee einer unendlichen Mittheilung und Verherrlichung Gottes in seinem Innern keine Wurzel, keinen Anknüpfungspunkt vorfände. Es wäre kein Organismus da, aus welchem sich die Idee der Incarnation herleiten, in den sie sich einfügen ließe.

Nun aber gibt es in Gott nach der Lehre der Offenbarung eine unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung, und in dieser Voraussetzung erscheint nichts angemessener, als daß dieselbe auch in den äußern Werken Gottes zur Geltung und Durchführung komme. Freilich steht es Gott vollkommen frei, in dieser Weise seine Werke nach außen zu krönen, sich auf eine so wunderbare Art nach außen auszugießen. Aber wenn einmal die ganze Größe Gottes nach außen hervorstrahlen soll, dann erscheint die Incarnation nicht als ein außerordentliches Ereigniß, sondern als die Blüthe einer Wurzel, die in dem trinitarischen Processe enthalten, als eine Entfaltung des in ihm ruhenden Kernes, als das Austreten eines in der trinitarischen Production fluthenden überschwänglichen Stromes.

Damit nun aber diese Idee der Fortführung des trinitarischen Processes nach außen zur Geltung käme, war es nicht nothwendig, daß beide

ausgehende Personen, der Sohn und der Heilige Geist, durch hypostatische Vereinigung mit einer geschaffenen Natur nach außen gesandt würden. Es genügte, ja es war sogar angemessen und in der Natur der Sache gelegen, daß nur eine der beiden ausgehenden Personen eine geschaffene Natur annahm.

Es gibt zwar in Gott zwei Productionen, von denen jede ihr eigenes Product hat. Aber diese beiden Productionen laufen, wie früher gezeigt wurde, nicht parallel nebeneinander her, die zweite ist vielmehr durch die erste begründet, und diese schließt jene virtuell in sich ein. Der Sohn hat den ersten, den principalen Ausgang aus dem Vater, den Ausgang durch Zeugung, durch Ausprägung seines Bildes; der Ausgang des Heiligen Geistes wird erst durch diesen möglich, er ist ein secundärer, zur Abschließung des ersten dienender, um nämlich den vom Vater ausgegangenen Sohn mit dem Vater zu verknüpfen.

Wenn daher der Sohn nach außen hervortritt, so wird dadurch der Grundproceß in der Trinität nach außen fortgeführt und in diesem Grundprocesse virtuell auch der durch ihn bedingte, in ihm gründende zweite Proceß. Indem nämlich der Sohn in seiner Person in eine geschaffene Natur hinabsteigt, bringt er dadurch den von ihm ausgehenden Heiligen Geist in diese geschaffene Natur herab, und wird folglich der Heilige Geist in dem Sohne und durch den Sohn gesandt. Bei einer Incarnation des Heiligen Geistes hingegen würde dieser allein gesandt, weil er den Sohn nicht als einen von ihm ausgehenden, sondern nur als denjenigen, von welchem er selbst ausgeht, mit sich bringen würde, in derselben Weise, wie factisch der in keiner Weise gesandte Vater mit dem Sohne in die Menschheit herabsteigt. Wenn aber der Heilige Geist neben dem Sohne noch eine geschaffene Natur annähme, so würde durch das äußere Nebeneinander beider Personen ihr inneres, harmonisches Verhältniß verdunkelt, also der Gehalt des trinitarischen Processes in seiner Einheit nach außen nicht zur Anerkennung gebracht.

Daß gerade im Sohne der trinitarische Proceß nach außen weitergeführt wird, entspricht ferner insbesondere den beiden bereits öfter angeführten Grundbedeutungen desselben, die in der Mittheilung der göttlichen Natur und in der daraus entspringenden unendlichen Verherrlichung Gottes liegen.

Die erste und natürlichste Mittheilung der Natur ist nämlich die vom Vater an den Sohn. Wenn folglich Gott überhaupt seine innere Wesensmittheilung nach außen fortführen will, so muß das gerade in der Person

des Sohnes stattfinden, der kraft seiner persönlichen Stellung der eigentliche Erbe des Vaters, der zunächst zum Mitbesitze der Natur des Vaters berufen ist, während der Heilige Geist erst als Band der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn in den Besitz der Natur eintritt. Vermöge seiner Doppelstellung vertritt ferner der Sohn zugleich den Besitz des Vaters, dessen Erbe er ist, und den des Heiligen Geistes, welchem er von dem Seinigen gibt. In ihm wird also auch in der vollkommensten Weise die göttliche Natur nach außen mitgetheilt. Er ist sodann als Erbe der göttlichen Natur auch vorzüglich berufen, im Namen seines Vaters und für den Heiligen Geist als Haupt und König aller Creaturen die ganze geschaffene Welt in Besitz zu nehmen, und wie sich später zeigen wird, den Reichthum der göttlichen Natur über die Geschöpfe, mit denen er sich durch die Incarnation vereinigt, auszugießen.

Andererseits ist aber auch der Sohn gerade diejenige Person, durch deren Menschwerdung die innere Selbstverherrlichung Gottes am passendsten nach außen ausgesprochen wird. Als das Wort und Bild des Vaters ist er recht eigentlich der Ausdruck und der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters; aber zugleich liegt in diesem unendlichen Worte auch die Herrlichkeit des Heiligen Geistes ausgesprochen und repräsentirt, weil sie aus ihm ausströmt und hervorweht. Wenn der Sohn Mensch wird, dann legt Gott der Vater in der vom Sohne angenommenen Menschheit im eigentlichen Sinne den vollen Ausdruck seiner Herrlichkeit nieder; das persönliche Wort Gottes tritt persönlich nach außen hervor, wird nach außen ausgesprochen; es verkörpert und äußert sich in einer ungleich realern und stärkern Weise, als sich unser Gedanke in sinnlichen Lauten verkörpert und darstellt. Also wird auch gerade durch die Incarnation des Sohnes die trinitarische Selbstverherrlichung Gottes in der glänzendsten und großartigsten Weise nach außen weitergeführt und dargestellt[1].

3. Wie nun aber die in den trinitarischen Productionen liegende unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung Gottes eben durch die Sendung der zweiten Person vorzüglich fortgeführt wird: so gehört es auch andererseits zur Vollendung dieser Fortführung, daß der Sohn Gottes gerade die menschliche Natur in sich aufnehme.

---

[1] Daß in der Trinität gerade der Sohn sich incarnirte, hängt auch mit den übrigen Beziehungen der Incarnation, welche wir später erörtern werden, enge zusammen. Andere, nicht zu verachtende, aber doch ferner liegende, nicht so entscheidende Gründe haben die heiligen Väter und die Theologen in Menge angeführt. Vgl. *Thomassin,* Theol. dogm. de incarn. verbi l. 2, c. 1. 2.

Damit nämlich die Mittheilung und Verherrlichung Gottes nach außen zum vollen Abschluß gelange, muß die ganze geschaffene Natur dabei repräsentirt sein und daran theilnehmen. Die geschaffene Natur ist aber in zwei Gegensätze gespalten, in die geistige und die materielle Natur; im Menschen sind beide Elemente in der Einheit der Natur und der Persönlichkeit vertreten; er ist der Mikrokosmos, die Welt im kleinen, seine Natur der Inbegriff der beiden Gegensätze, der Brennpunkt, in dem sie zusammenfließen.

Sollte also die Sendung des Sohnes die Fortsetzung oder besser die Einführung der ewigen Production Gottes in seine Schöpfung sein, so mußte sie eben ihre Richtung nehmen auf die menschliche Natur als das Centralwerk Gottes, welches nach unten in der materiellen Welt wurzelt, nach oben in die Geisterwelt hineinragt und im Universum eine ähnliche Doppelstellung einnimmt, wie der Sohn Gottes selbst in der Gottheit, indem er vom Vater ausgeht und den Heiligen Geist aus sich hervorgehen läßt. Auf die menschliche Natur sich richtend, erreichte sie auch die beiden Naturen, die mit derselben nach verschiedenen Seiten verwandt und verbunden sind.

Wäre sie bloß auf eine rein geistige Natur gerichtet, so würde die Mittheilung der göttlichen Natur in dieser stehen bleiben und sich nicht auch über die materielle Natur ergießen. Durch Vereinigung mit der Menschheit aber läßt der Sohn Gottes zugleich die geistige und die materielle Natur an seiner Gottheit participiren; obgleich er dabei an den Engeln vorbeigeht, so überspringt er sie doch nicht, weil ihre Natur in dem geistigen Elemente der menschlichen mitvertreten erscheint.

Ebenso wird die Einführung der unendlichen Verherrlichung Gottes in die Welt in der vollkommensten und universalsten Weise gerade durch die Menschwerdung des Wortes erreicht. Hier wird nämlich das Wort nicht nur wie immer nach außen getragen, sondern wahrhaft verkörpert, so daß der in ihm klingende unendliche Hymnus nicht bloß geistig, sondern auch sinnlich wahrnehmbar, und das in ihm leuchtende Ebenbild des Vaters nicht bloß dem geistigen Auge, sondern auch dem sinnlichen sichtbar wird. Ueberdies wird durch die Annahme der Menschheit die ganze in ihr repräsentirte, geschaffene Natur, die geistige wie die materielle, mit in die Verherrlichung aufgenommen, welche der Träger derselben, das ewige Wort, seinem Vater darbringt.

Zugleich mit ihrer centralen Stellung hat aber auch die menschliche Natur das vor der rein geistigen voraus, daß alle Individuen derselben

durch ihre Geschlechtseinheit einen großen Körper, ein großes Ganzes constituiren. Das ist der Grund, weshalb alle Individuen derselben in eine eigenthümliche Verbindung unter einem Haupte zusammentreten können. Deshalb kann auch der Gottmensch durch den Eintritt in die menschliche Natur das ganze Geschlecht in besonders enger Weise in sich vereinigen zu seinem mystischen Leibe, um in diesem mystischen Leibe, wie in seinem eigenen, die Idee seiner Sendung in der vollkommensten und universalsten Weise durchzuführen, dadurch nämlich, daß sich hier die Mittheilung der göttlichen Natur auf den ganzen mystischen Leib als auf ein solidarisches Ganzes erstreckt und dieser mystische Leib wiederum in seiner Totalität in das unendliche Opfer des Sohnes Gottes aufgenommen wird.

Dieser Gedanke führt uns hinüber zur Betrachtung der Bedeutung, welche der Gottmensch in seiner Stellung zum Universum besitzen muß. Die Incarnation ist nämlich nicht bloß das selbständige Product einer eigenen Entwicklung, sondern auch zugleich die Wurzel, aus der sich ein großer, geheimnißvoller Baum entfaltet, der Kern, um den sich eine neue, wundervolle Ordnung der ganzen Welt anreiht.

II. Der Gottmensch in seinen Beziehungen zum Menschengeschlechte und zum Universum.

§ 56. Die mystische Stellung des Gottmenschen zum Menschengeschlechte.

1. Der Gottmensch ist das Haupt der ganzen Schöpfung und des Menschengeschlechtes insbesondere; damit ist das ganze Mysterium seiner Stellung in der Welt ausgesprochen. Er ist das Haupt des Menschengeschlechtes in einer so erhabenen Weise, wie es nur der Gottmensch sein kann.

Die erste und nothwendigste Bedingung, damit etwas Haupt genannt werden könne, ist die, daß es das hervorragendste Glied in einem Ganzen sei. Alle Creaturen zusammen bilden ein großes Ganzes, dem der Gottmensch in seiner geschaffenen Natur mit angehört, worin er das edelste Glied ist. So wird er der Erstgeborne aller Creatur und das Haupt der himmlischen Mächte genannt, und in dieser Beziehung steht er dann schon unendlich hoch über Adam, der bloß das Haupt des menschlichen Geschlechtes ist.

Im engern Sinne ist er jedoch ebenso wie Adam das Haupt des Menschengeschlechtes, aber in weit höherer Weise als dieser. Das mensch-

liche Geschlecht bildet in vollerem Sinne ein Ganzes, als die Gesamtheit der Creaturen, einmal weil alle Individuen desselben eine und dieselbe Natur gemeinsam haben, noch mehr aber weil diese eine Natur von einem Principe, dem Stammvater, auf alle übergeht. So sind sie nicht nur einander vollkommen ähnlich durch die Einheit der Natur, sie sind nicht nur eine Species, sondern auch ein Geschlecht; sie verhalten sich wie die Aeste eines großen Baumes, die, alle aus einer Wurzel entsprungen, in ihrer Beziehung auf dieselbe ein reell zusammenhängendes Ganzes, einen großen Körper bilden.

Der erste Mensch nun, von dem die Fortpflanzung der Natur ausgeht, bildet selbstverständlich das erste Glied dieses Körpers, das principale Glied im eigentlichen Sinne, weil die übrigen von ihm als ihrem Principe abhangen und in ihm und durch ihn zur Einheit verbunden werden; als Princip der ganzen Natur ist er auch das natürliche Haupt des Geschlechtes.

In diesem Sinne kann der Gottmensch nicht Haupt des Geschlechtes sein; von ihm geht die Fortpflanzung der Natur nicht aus; er nimmt vielmehr dieselbe aus dem Schoße des Geschlechtes an und ist also selbst eine Frucht desselben. Er begründet daher nicht die natürliche Geschlechtseinheit; er findet dieselbe vielmehr vor und setzt sie voraus. Denn wie überhaupt das Uebernatürliche das Natürliche voraussetzt, so hat auch das übernatürliche Haupt des Geschlechtes das natürliche zur Vorbedingung. Wenn die Menschen nicht schon von Natur aus ein Ganzes bildeten, träte der Gottmensch dadurch, daß er wird wie einer aus ihnen, nicht als Glied in einen Körper ein, könnte also auch nicht im vollen Sinne ihr Haupt werden. Damit er das werde, ist es nothwendig, daß die Menschen wahrhaft ein zusammenhängendes Geschlecht, einen großen Körper durch die Abstammung von einem natürlichen Stammvater bilden, daß sie also bereits in einem natürlichen Haupte verbunden sind.

Wodurch aber und wie wird Christus, der Gottmensch, Haupt des Geschlechtes, wenn er nicht, wie Adam, das Princip desselben ist? Wir könnten schlechtweg sagen: weil er das weitaus edelste, vornehmste und würdigste Glied des Geschlechtes ist. Doch damit allein würde der Gottmensch mehr als die Krone und schönste Frucht des Geschlechtes, denn als das Haupt desselben erscheinen. Das Haupt im eigentlichen Sinne ist nicht nur der Gipfel, das hervorragendste Glied am Körper, es ist zugleich das, was bei der Pflanze die Wurzel, was für die Reben der Weinstock ist, das, worin der ganze Körper zusammengehalten, dem er angeschlossen

ist, das, was den ganzen Körper sich aneignet, besitzt und durchherrscht, das endlich, worin der ganze Körper gleichsam aufgeht. Diese Stellung hatte Adam dadurch, daß das ganze Geschlecht aus ihm hervorging, und von ihm ausgehend, mit ihm verbunden blieb; der Gottmensch hat sie dadurch, daß er das ganze Geschlecht, obgleich es nicht von ihm selbst ausgegangen, durch seinen Eintritt in dasselbe in sich aufnahm, mit sich verband und sich aneignete. Adam war das Haupt des Geschlechtes, weil und insofern er die Ursache der natürlichen Einheit desselben war; der Sohn Gottes eignet sich durch die unendliche Anziehungskraft seiner göttlichen Person dieses so geeinte Geschlecht in seinem ganzen Umfange an, indem er ein Glied des Geschlechtes, das mit den übrigen in realem Zusammenhange steht und verbleibt, nämlich seine heilige Menschheit, in seine Person aufnimmt, und dadurch wird er das neue Haupt des ganzen Geschlechtes.

Es ist das ein großes Mysterium, fast ebenso groß wie die Incarnation selbst, aus der es hervorfließt. Die Einheit und die Art der Abhängigkeit, in die wir zu Christus als unserem Haupte treten, ist so wunderbar, daß wir nur zu dem Gottmenschen in ein solches Verhältniß treten können. Kein bloßer Mensch, selbst Adam nicht, kann so über das ganze Geschlecht emporragen, daß er kraft dieser Erhabenheit alle Glieder des Geschlechtes an sich zieht, sich zu eigen macht und sich unterwirft. Adam steht ganz und gar im Geschlechte, geht seinerseits in dem Geschlechte auf, obgleich er am Anfange steht. Christus steht absolut über dem Geschlechte, weil seine göttliche Person nicht die Zeugerin, sondern die Schöpferin des Geschlechtes ist. Die Persönlichkeit Adams ist hinsichtlich ihrer Existenz durch den Besitz der menschlichen Natur bedingt, die Persönlichkeit Christi ist unabhängig davon; sie eignet sich bloß eine menschliche Natur an, um sie zu beherrschen, um sie ihrer Persönlichkeit einzuverleiben, und so kann sie auch, indem sie ein Glied des Geschlechtes ganz in sich aufgehen läßt, das ganze Geschlecht an sich ziehen, sich einverleiben und beherrschen. Sehr schön sagen daher die heiligen Väter[1], daß Gott

---

[1] *Hilarius Pict.* in Ps. 51: Dei Filius *naturam in se universae carnis assumpsit,* per quam effectus vera vitis, *genus in se universae propaginis tenet;* et infra: Universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, *naturam scilicet in se totius humani generis assumens.* — L. 2, de Trinitate, n. 25: Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est; sed nos eguimus, ut Verbum caro fierit et habitaret in nobis, id est, *assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret.* — *Leo M.,* Serm. 10, de nativ.: Verbum caro factum est et habitavit in nobis: in nobis utique,

indem er eine menschliche Natur sich einverleibte und sich zur Hypostase, zum Träger und Inhaber derselben machte, dadurch auch im weitern Sinne das ganze Geschlecht sich einverleibt und sich zum Träger und Inhaber desselben gemacht habe; nicht als wenn er in derselben Weise alle Glieder der menschlichen Natur mit sich vereinigt hätte wie dasjenige, in dem er Fleisch wurde, sondern vielmehr deshalb, weil er wegen der innigen, solidarischen Verbindung, in der dieses eine Glied mit allen übrigen stand, durch dieses eine und in diesem einen alle übrigen Glieder sich angeeignet hat. Das ganze menschliche Geschlecht wird der Leib des Sohnes Gottes, wenn ein Glied desselben dem Sohne Gottes einverleibt wird; ja es wird in weitaus vollerem und höherem Sinne ein Leib mit Christus als mit Adam, weil es jenem mehr angehört als diesem; weil Adam selbst in Christus aufgeht und als natürliches Haupt des Geschlechtes mit seinen Gliedern Christus angehört und in ihm sein Oberhaupt erkennen muß; weil ferner Adam das Geschlecht bloß in sich trug, solange es noch nicht aus ihm hervorgetreten war, weil er also bloß der Ausgangspunkt, nicht der wirkliche Träger des entfalteten Geschlechtes ist, Christus dagegen das Geschlecht eben in seiner Entfaltung in sich aufnimmt. Das ganze menschliche Geschlecht verhält sich somit in analoger Weise zu der Person des Sohnes, wie die hypostatisch von ihm aufgenommene Menschheit. Die Menschheit Christi wird in der Regel mit caro, corpus bezeichnet, als

quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cuius caro de utero Virginis assumpta nos sumus. Quae si vere nostra, id est vere humana non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam nostri corporis suam fecit. Serm. 14, de passione Domini: Non ergo est dubium, *naturam humanam in tantam connexionem a Filio Dei esse assumptam*, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus omnis creaturae, sed *etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus.* — Die Worte des Herrn: ut omnes sint unum, sicut tu in me et ego in te, erklärt Athanasius (or. 3 contra Arianos n. 22): ut *tamquam a me gestati* omnes sint unum corpus et unus spiritus et in virum perfectum concurrant . . . ut dii effecti, unum sint in nobis. Anderwärts vergleichen die heiligen Väter die Einheit Christi mit dem Geschlechte nach dem Vorgange des Apostels mit der Einheit zwischen Bräutigam und Braut, welche ebenfalls eine Einheit des Leibes ist: *Fulgentius*, l. 1 ad Thrasim. c. 10: Naturae primitias suscipiens Dominus, sicut in suo corpore cunctorum fidelium corpus, sic in una anima universorum fidelium animas per naturae unitatem et gratiam iustificationis accepit. Per hanc omnem ecclesiam in coniugium sibi perpetuae incorruptibilitatis accivit. Und der hl. Augustinus (in ep. 1 Io. tr. 1, n. 2): Illius sponsi thalamus fuit uterus Virginis, quia in illo utero virginali coniuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro . . . igitur iam non duo, sed una caro. . . . Illi carni adiungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus.

der eigene Leib des Sohnes Gottes. Abgesehen von andern Gründen wird diese Bezeichnung hauptsächlich deshalb gewählt, weil dadurch deutlicher die Angehörigkeit jener Menschheit an eine höhere Person, zugleich aber ihre geschlechtliche Einheit mit den übrigen Menschen hervortritt. Auch das Geschlecht selbst heißt ja zur Kennzeichnung seines geschlechtlichen Charakters universa caro. Das ganze Geschlecht ist eine solidarische Masse, welche als Ganzes in die Person des Wortes aufgenommen wird, wenn ein Theil derselben in diese Person eintritt. Dieser erste Theil wird auf eine ganz besondere Weise mit dem Worte vereinigt, in der absoluten Einheit der Person; er ist per se und absolut Fleisch und Leib des Sohnes Gottes. Er ist als der Erstling der Masse auch der bevorzugte, privilegirte Theil derselben; aber als Erstling tritt er nicht aus seiner Continuität mit dem Geschlechte heraus; in ihn und durch ihn wird die ganze Masse von der Person des Wortes angezogen [1]; das ganze Geschlecht wird ebenfalls der Leib, das Fleisch des Wortes, nicht in einem bloß bildlichen Sinne, sondern wahrhaft und reell, weil einerseis die Einheit des Geschlechtes mit der Menschheit Christi und anderseits die Einheit dieser Menschheit mit der göttlichen Person eine wahre und reelle ist.

Das ganze Geschlecht gehört folglich wahrhaft zur Person Christi als deren Leib, nur nicht in einer so innigen Weise, daß dadurch die Selbständigkeit und Persönlichkeit der übrigen Glieder, wie bei der Menschheit Christi, in der Person des Wortes ganz und gar aufginge. Die übrigen Glieder bewahren ihre persönliche Selbständigkeit. Aber wie die Geschlechtseinheit trotz der persönlichen Selbstständigkeit und in derselben fortbesteht, da diese Selbständigkeit keine isolirte, abgeschlossene ist, so können auch die dem Geschlechte angehörenden Personen in eine höhere, auf geheimnißvolle Weise das ganze Geschlecht durchherrschende Person aufgenommen, mit ihrer eigenen Persönlichkeit dieser höhern angeeignet, von ihr umspannt und durchdrungen werden, so daß sie im weitern Sinne auf ähnliche Weise mit ihr eine Person bilden, wie die ihrer Selbständigkeit gänzlich beraubte ureigene Menschheit Christi.

2. Das Geschlecht wird in der Regel der mystische Leib Christi, die Christus eigene Menschheit der reale Leib Christi, und daher auch die Einheit des Geschlechtes mit Christus eine mystische, die seines eigenen

---

[1] Ex omni autem humana natura, cui admixta fuit divinitas, velut primitiae conspersionis is, qui in Christo est, homo constitit, per quem divinitati universa adnata et admixta sunt (*Greg. Nyss.*, De verbis 1 Cor. 15, 8, opp. tom. 2).

Leibes mit seiner göttlichen Person eine reale Einheit genannt. Diese Bezeichnung hat ihren guten Grund; aber sie wird hauptsächlich nur in Ermangelung besserer Ausdrücke angewandt und muß, um kein Mißverständniß herbeizuführen, genau erklärt und begrenzt werden.

Wie die Unterscheidung liegt, könnte man versucht sein, die Prädicate „mystisch“ und „real“ als Gegensätze zu fassen, die sich gegenseitig ausschließen. Dann würde die Einheit der Menschheit Christi mit seiner göttlichen Person keine mystische, d. h. geheimnißvolle, übernatürliche sein, und der Leib Christi wäre nicht Leib des Sohnes Gottes auf eine mystische, geheimnißvolle Weise. Aber wie wäre das denkbar, da es keine erhabenere und geheimnißvollere Union gibt, als die zwischen dem Sohne Gottes und seiner Menschheit? Und beruht nicht auch eben der mystische Charakter der Einheit des Geschlechtes mit Christus auf dem Mysterium der hypostatischen Union? Andererseits ist auch die Einheit des Geschlechtes mit Christus eine reale, in der realen Einheit des Geschlechtes fußende, und participirt, wie an dem geheimnißvollen Charakter, so auch an der Realität der hypostatischen Union, ohne jedoch dieselbe in ihrer ganzen Fülle zu erreichen.

Daß die volle hypostatische Einheit unendlich realer, fester und inniger ist als die Einheit des Geschlechtes mit Christus, dies ist das Wesentliche an der obigen Unterscheidung und hat zu ihr Veranlassung gegeben. Mit dem Worte „mystisch“ verband man dann in diesem Gegensatze nicht seinen vollen Sinn, nämlich den des Geheimnißvoll-Realen, sondern mehr den des Figürlichen, Tropischen, im Gegensatze zum Wahrhaften und Concreten. Wenn ich das ganze Geschlecht Leib Christi nenne, rede ich in der That in etwa figürlich; aber diese Figur beruht nicht auf einem nackten Vergleiche, sondern auf einer tiefen, objectiven Realität, die ein großes Mysterium in sich birgt. Deshalb spricht man auch in Bezug auf die ganze Menschheit nicht gerne von einem bloß figürlichen oder bildlichen Leibe Christi, sondern zieht die Bezeichnung „mystisch“ vor, weil eben die Figur in diesem Falle auf einer mystischen Realität beruht.

So innig wird in der Heiligen Schrift die Verbindung des Geschlechtes mit dem Sohne Gottes aufgefaßt, daß es hinsichtlich der Prädicate als eine Person mit ihm dargestellt wird. Im Alten Bunde schon wurde das israelitische Volk wegen seines engen Verbandes mit Christus nicht als bloßer Typus desselben, sondern weil es als sein natürliches Stammgeschlecht mit ihm verwandt war und eine moralische Person mit

ihm bildete, der Sohn Gottes genannt[1]. Noch deutlicher aber sagt der Apostel, Christus habe viele Glieder seiner selbst, im Geschlechte nämlich, wie der eine natürliche Körper deren viele hat. Wie der seine eigene Menschheit salbende und durchdringende Sohn Gottes Christus ist, so ist er nach dem Apostel auch Christus als der das ganze Geschlecht in sich aufnehmende und mit seiner göttlichen Salbung weihende Sohn Gottes[2].

Und nicht bloß vorübergehend wird diese Art von Einheit in der Heiligen Schrift angedeutet, sie wird consequent in der mannigfachsten Weise durchgeführt.

Uns selbst und unsern Leib sollen wir als ein Glied Christi, als etwas, was Christus angehört und durch die Würde seiner Person geheiligt ist, heilig und unbefleckt erhalten[3]. Eine Schändung unseres Leibes ist fortan nicht bloß eine Schändung unserer eigenen, sondern auch der Person Christi[4]. Ueberhaupt leidet Christus in uns, nicht bloß wir selbst, auf ähnliche Weise, wie er in seiner eigenen Menschheit litt[5].

Auf der andern Seite aber sind auch die Zustände, Leiden und Thätigkeiten Christi wegen unserer Einheit mit ihm die unsrigen. Wenn Christus stirbt und begraben wird, sterben wir in ihm und werden begraben[6]; wenn er von den Todten aufersteht und gen Himmel auffährt, stehen wir in ihm von den Todten auf und steigen mit ihm zum Himmel empor. „Gott aber", sagt der Apostel[7], ... „hat uns in Christus mitbelebt, durch dessen Gnade ihr gerettet wurdet, hat uns mitauferweckt und im Himmel mit Platz nehmen lassen." Denn, bemerkt dazu der hl. Chrysostomus, wenn Christus, unser Haupt, von den Todten auferweckt ist, sind auch wir zugleich auferstanden, und wenn das Haupt sitzt, sitzt auch der Körper. Ferner, wenn Christus seinem Vater gehorsam ist, sind auch wir in ihm dem Vater gehorsam; wenn er dem Vater genugthut, thun wir in ihm dem Vater genug, wie wir im ersten Adam ihn beleidigt und die Frucht des verbotenen Baumes gegessen haben[8].

Wie aber Christus als unser Haupt in uns leidet, und wir in ihm als unserem Haupte leiden und wirken, so muß auch Christus in uns wirken und leben. Nicht alle unsere Thätigkeiten jedoch sind darum auch Christus als unserem Haupte zuzuschreiben, wie auch nicht alles, was die Glieder unseres Körpers wirken, dem Haupte oder dem ganzen Menschen

---

[1] Os. 11, 1 vgl. mit Matth. 2, 15. [2] Vgl. 1 Kor. 12 das ganze Kap.
[3] 1 Kor. 6, 15. [4] Ebd.
[5] Kol. 1, 24 nach der bewährtesten Auslegung.
[6] Röm. 6, 4. 6. [7] Eph. 2, 5. 6. [8] Röm. 5, 19.

zugeschrieben werden kann. Nur diejenigen Thätigkeiten gehören dem Haupte und dem ganzen Menschen an, die vom Haupte und vom ganzen Menschen ausgehen. Auch Christus kann also nur in denjenigen Thätigkeiten in uns wirken und leben, welche von ihm ausgehen und durch die von ihm als dem Haupte ausströmende Kraft, durch seinen eigenen Geist hervorgerufen und getragen werden. Von solchen Thätigkeiten gilt das Wort des Apostels, daß nicht er lebe, sondern Christus in ihm.

Kurz, zwischen uns und Christus findet kraft unseres Anschlusses an seine eigene Menschheit als das Haupt des mystischen Leibes eine ähnliche communicatio idiomatum statt, wie zwischen seiner eigenen Menschheit und der göttlichen Person; und dieser Austausch der Eigenthümlichkeiten ist der beste Beweis der geheimnißvollen Einheit, die zwischen dem Menschengeschlechte und dem in seinen Schoß eingetretenen Sohne Gottes besteht [1].

---

[1] Diese communicatio wird von den griechischen Vätern im Kampfe mit den Arianern unzähligemal erwähnt und zur Erklärung der Schriftstellen angewandt, in welchen Christus etwas zugeschrieben wird, was auf ihn selbst, als auf den Sohn Gottes nicht paßt. Sie wurde in Verbindung und nach der Analogie mit derjenigen communicatio idiomatum vorgetragen, welche zwischen der Gottheit und der Menschheit stattfindet; so namentlich bei Athanasius an unzähligen Stellen, bei Gregor von Nazianz, Cyrillus &c. Die ganze Idee von der mystischen Einheit des Hauptes und des Körpers findet sich beim hl. Augustinus mit besonderer Vorliebe behandelt, vorzüglich in seinem Commentar zu den Psalmen. Wir führen eine der schönsten Stellen an: Psalmus ergo iste dicitur ex persona Domini nostri Iesu Christi, et capitis et membrorum. Ille enim unus, qui natus est de Maria, et passus est, et sepultus est, et resurrexit, et ascendit in coelum, et modo ad dexteram Patris sedet et interpellat pro nobis, caput nostrum est. Si ille caput est, nos membra sumus: tota ecclesia eius, quae ubique diffusa est, corpus ipsius est, cuius est ipse caput. Non solum autem fideles qui modo sunt, sed et qui fuerunt ante nos, et qui post nos futuri sunt usque in finem saeculi, omnes ad corpus eius pertinent: cuius corporis ipse caput est, qui ascendit in coelum. Quia ergo iam novimus caput et corpus, ille est caput, nos corpus. Quando audimus vocem ipsius, et ex capite debemus audire, et ex corpore: quia quidquid passus est in illo, et nos passi sumus, quia et nos quod patimur in nobis, et ipse patitur. Quomodo si aliquid patiatur caput, numquid potest dicere manus, quia non patitur? aut si aliquid patitur manus, numquid potest caput dicere, quia non patitur? aut si aliquid patitur pes, numquid potest caput dicere, quia non patitur? Quando aliquid patitur unum membrum nostrum, omnia membra currunt, ut subveniant membro, quod patitur. Si ergo, ille cum passus est, nos in illo passi sumus, et ille iam ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris: quidquid patitur ecclesia ipsius in tribulationibus huius saeculi, in tentationibus, in necessitatibus, in angustiis (quia sic illam oportet erudiri, ut igne tamquam aurum purgetur), ipse patitur. Probamus hoc, quia

3. Uebrigens läßt sich diese Verbindung zwischen Christus und den Menschen am leichtesten vorstellen durch jene Einheit, welche der Apostel so nachdrücklich als das Ebenbild der Einheit Christi mit der Kirche darstellt, durch die Einheit zwischen Mann und Weib in der Ehe. Hier ist nämlich der Unterschied der Personen an sich strenge gewahrt; aber dennoch ist die Verbindung derselben eine so innige und so vollständige, daß sie fortan zu einem Ganzen verschmolzen erscheinen. Die Eheleute sind nicht nur moralisch Eins miteinander durch Eintracht der Gesinung und wechselseitige Liebe; diese moralische Einheit hat vielmehr eine reale physische Basis in ihrer Beziehung auf die Einheit des Leibes. Und darum ist auch ihre persönliche Einheit nicht eine bloß moralische, wie zwischen zwei Freunden, sondern eine so reale und durchgreifende, daß das Weib seine Selbständigkeit gegenüber dem Manne fast aufgibt, dessen Namen annimmt, in ihm sein natürliches Haupt und seinen natürlichen Vertreter hat, aber zugleich auch an allen seinen Ehren und Verdiensten participirt.

Einige Väter und Kirchenschriftsteller, wie Novatian, der hl. Augustinus und Cassian, haben vor dem Auftreten des Nestorianismus auch von einer Vermählung des Logos mit seiner eigenen menschlichen Natur gesprochen. Der Vergleich trifft in der That in vielen Punkten zu; weil aber die volle Einheit der Hypostase in demselben nicht hervortritt und Nestorius denselben zur Bemäntelung seiner häretischen Anschauung benutzte, haben die spätern Väter in dieser Beziehung ihn entweder gar nicht mehr oder doch vorsichtiger gebraucht, aber zugleich erklärt, daß gerade durch die volle hypostatische Einheit eines Gliedes der menschlichen Natur mit dem Logos die ganze Natur mit ihm im stärksten Sinne vermählt und seine Braut geworden sei. Indem nämlich der Logos Fleisch vom Fleische des Geschechtes angenommen und sich zu eigen gemacht, sei er mit den übrigen Personen des Geschlechtes Eins geworden in einem Fleische. Der Schoß der Jungfrau sei das Brautgemach gewesen, worin die menschliche

---

nos in illo passi sumus, dicente Apostolo, „*Si autem mortui estis cum Christo, quid adhuc velut viventes de hoc mundo decernitis?*“ Item dicit: „*Quia vetus homo noster simul crucifixus est cum illo, ut evacuaretur corpus peccati.*“ Si ergo in illo mortui sumus, in illo etiam resurreximus. Dixit enim ipse Apostolus: *Si autem resurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens.* Si ergo in illo mortui sumus et in illo resurreximus, et ipse in nobis moritur et in nobis resurgit (ipse est enim unitas capitis et corporis): non immerito vox ipsius etiam nostra est, et vox nostra etiam ipsius est. Audiamus ergo Psalmum et in eo Christum loquentem intellegamus (In Psalmum 62, n. 2).

Natur ihre unaussprechliche Vermählung mit ihm gefeiert habe[1]. Dasjenige Glied des Geschlechtes, in welchem und durch welches der Logos sich mit der ganzen Natur vermählte, mußte mit ihm natürlich unendlich inniger und fester verbunden werden als die übrigen Glieder; es mußte durchaus in seiner Person aufgehen, in ihm mußte der Logos selbst Fleisch werden, wenn er mit den übrigen ein Fleisch werden sollte.

Diese Auffassung der Einheit des mystischen Leibes zwischen dem Gottmenschen und den Menschen hat außer dem, daß sie durchaus biblisch und patristisch ist, auch noch den Vorzug, daß sie die Form und Bedeutung der Einheit des Geschlechtes mit seinem zweiten Haupte, dem himmlischen Adam, im Gegensatz zu der Einheit mit seinem ersten Haupte, dem irdischen Adam, schlagend hervorhebt. An den neuen Adam fesseln die menschliche Natur stärkere und innigere Bande als an ihren irdischen Stammvater; denn auch hier gilt das Wort: Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Diesem Bräutigam gehört die Menschheit um so mehr an, als er zugleich ihr höchster, unumschränktester Herr ist, dem auch ihr Stammvater unterworfen wird, und als sie durch die Vermählung mit ihm nicht nur den Adel zurückerhalten soll, den sie in ihrem Vater verloren, sondern über ihr Geschlecht und über alles Irdische, ja selbst über alle Himmel erhoben, in den Schoß des himmlischen Vaters eingeführt werden soll.

Wir bemerken noch, daß die mystisch-leibliche Einheit des Sohnes Gottes mit dem ihm vermählten menschlichen Geschlechte, insoweit sie unmittelbar in der Incarnation selbst gegeben ist, zunächst bloß zu denken ist nach Analogie derjenigen, welche zwischen Adam und Eva insofern bestand, als Eva aus der Seite Adams genommen war, nicht aber nach Analogie derjenigen,

---

[1] Vgl. *Thomassin*, Theol. dogm. de incarn. l. 3, c. 24. *S. August.*, Serm. 12 de temp.; Confess. l. 4, c. 12. *Cassian.*, De incarn. l. 5, c. 12; besonders *Greg. M.*, Hom. 38 in Ez.: Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae coniunxit, quando Deum ante saecula fieri voluit hominem in fine saeculorum. Sed quia ex duabus personis fieri solet ista coniunctio, absit hoc ab intellectibus nostris, ut personam Dei et hominis Redemptoris nostri Iesu Christi ex duabus personis credamus unitam. Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis exsistere dicimus, sed ex duabus personis compositum credi, ut nefas vitamus. Apertius ergo atque securius dici potest, quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam ecclesiam sociavit. Vgl. oben S. 328 die letzten Stellen in der Note. Dazu noch *S. August.* ibid. tr. 2, n. 2: Omnis ecclesia sponsa Christi est, cuius principium et primitiae caro Christi est: ibi iuncta est sponsa sponso in carne.

welche erst durch die förmlich eingegangene resp. vollzogene Ehe hergestellt wird. Letztere Einheit wird zwischen Christus und uns hergestellt durch die Taufe und die Eucharistie. Wie aber zur Grundlegung und Präformirung der ehelichen Einheit das Weib aus der Seite des Mannes genommen wurde: so ist auch die Annahme der menschlichen Natur aus dem Schoße des Geschlechtes beim Sohne Gottes die Grundlage seiner förmlichen Vermählung mit demselben durch die Taufe und die Eucharistie; sie ist gleichsam eine virtuelle Vermählung, kraft deren der Sohn Gottes sofort schon für die menschliche Natur als seine ihm bereits wirklich angehörende Braut sein Herzblut vergießen konnte, um sie rein und unbefleckt zu machen, sie zum heiligen Bunde mit ihm zu befähigen und so dann auch sie mit seinem eigenen Fleische und Blute zu speisen.

Damit sind wir schon theilweise einer Einwendung zuvorgekommen, die man hier machen könnte. Man könnte nämlich einwerfen: nicht das Menschengeschlecht als solches, sondern die durch den Glauben oder die Taufe mit Christus in besondere Verbindung getretenen Glieder desselben, die Mitglieder der Kirche, bilden den Leib, dessen Haupt Christus ist. Wer möchte läugnen, daß die Menschen im engern Sinne erst durch den Glauben und die Taufe Glieder des Gottmenschen werden? Im Glauben wird ja erst ihre Einheit mit Christus eine lebendige, indem dadurch zuerst auch der Geist des Hauptes in ihnen zu wirken beginnt, und sie ihrerseits sich an das Haupt anklammern und zu demselben hinstreben. Und in der Taufe wird die Verbindung der Menschen mit Christus erst eine organische, eine an den Menschen äußerlich und innerlich hervortretende; in der Taufe drückt Christus ihnen das Gepräge ihrer Angehörigkeit an ihn auf und setzt sie dadurch in den Vollbesitz und Genuß der ihnen als Gliedern seines Leibes zustehenden Rechte und Privilegien. Aber beiderseits wird die einfache Einheit des Leibes mit Christus nicht nur nicht zuerst hergestellt, sondern geradezu vorausgesetzt. Wenn im Glauben die Einheit eine lebendige wird, dann mußte die materielle, die todte Einheit schon vorhanden sein; denn der Geist des Hauptes kann nicht in uns einströmen, wenn wir nicht schon in etwa zu seinem Leibe gehören, und wir unsererseits können jenes Haupt nicht ergreifen und festhalten, wenn es nicht schon wirklich unser Haupt ist und wir nicht in etwa schon mit ihm verbunden sind. Da nun ferner der Glaube, ja auch die volle Lebenseinheit mit Christus vor der Taufe in uns vorhanden sein kann, so muß auch der Taufe schon eine gewisse Einheit des Leibes mit Christus vorausgehen. In der Taufe wird dieselbe nur ausgebildet, organisirt und abgeschlossen; aber grund=

gelegt war sie schon vorher. Die Grundlage der Güter- und Gnadengemeinschaft mit Christus ist sein allgemeines Verhältniß zum Geschlechte als solchem; nur hat Christus die wirkliche Einführung in den Genuß dieser Gemeinschaft für den Neuen Bund an die Taufe als das ordentliche Organ geknüpft. Im Alten Bunde war dieselbe in keiner Weise an die Taufe, weder in re noch in voto geknüpft, und doch war Christus im Grunde ebensosehr das Haupt des Geschlechtes im Alten wie im Neuen Bunde [1].

§ 57. Erste Bedeutung des Gottmenschen als Geschlechtshauptes; Mittheilung göttlicher Würde; Begründung und Vollendung der Kindschaft Gottes.

1. Kraft seiner Stellung als übernatürliches Haupt des Geschlechtes konnte der Gottmensch offenbar das wieder gut machen, was das erste Haupt des Geschlechtes verbrochen hatte. Wie der erste Adam dem Geschlechte durch seine solidarische Einheit mit demselben eine unendliche Schuld auflud, so konnte und sollte der neue Adam kraft seiner noch größern solidarischen Einheit mit dem Geschlechte, durch welche demselben seine eigenen, unendlich werthvollen Verdienste mitangehörten, diese Schuld bezahlen. Und da das Geschlecht ohne die Bezahlung jener Schuld die durch dieselbe verwirkte übernatürliche Gerechtigkeit von Gott nicht wieder erlangen konnte, so konnte und sollte es dieselbe eben durch die Bezahlung jener Schuld von seiten seines neuen Hauptes wiedererwerben.

Das neue Haupt war also ein Ersatz, ein Supplement für die durch das alte Haupt verschuldeten Defecte.

Es wäre aber eine Unterschätzung der erhabenen Würde des neuen Hauptes, wenn man dasselbe bloß eine Lücke wollte ausfüllen lassen. Dies kann nur ein untergeordnetes Moment in seiner Bedeutung bilden. Der wesentliche Charakter, den die Aufnahme des Menschengeschlechtes in die Person des Sohnes besitzt, ist nicht der der Ausgleichung und Ausfüllung, sondern der der Erhebung und Erhöhung. Als Haupt hebt der Gottmensch das ganze Geschlecht zu einer unbegreiflichen Höhe der Würde, des Lebens und der Thätigkeit empor; und eben dadurch setzt er es auch in stand, alle Lücken und Mängel, die aus seiner natürlichen Niedrigkeit oder aus seinem verschuldeten Falle irgendwie hervorgegangen sind, in der vollkommensten Weise auszufüllen.

[1] *S. Cyrill. Alex.* l. 6 in Io. ad verba: cognosco oves meas (Io. 10) p. 653 sq.

Aus der hohen Würde, die hier dem Geschlechte zu theil wird, fließt die Tilgung der Schuld durch vollgiltige Zahlung von selbst; die Schuld wird aber nur zu dem Ende getilgt, damit das Geschlecht sich vollständig auf die Stufe, die ihm durch die Incarnation zugedacht ist, erheben und darauf halten könne.

2. Die Bedeutung und der Einfluß, den der Gottmensch für das ganze Geschlecht haben soll, muß festgestellt werden nach Maßgabe der Bedeutung und des Einflusses, den die göttliche Person für ihre eigene Menschheit hat[1], immer jedoch unter Beobachtung des verhältnißmäßigen Unterschiedes. Christianus alter Christus, sagt ein alter Kirchenvater. Quod homo est, sagt der hl. Cyprian[2], esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est. Das heißt, die göttliche Würde und Kraft Christi, die seine eigene Menschheit salbte und durch die Vereinigung mit ihr den Christus machte, muß sich auch über das ganze Geschlecht ausbreiten und in demselben geltend machen, um die Glieder durch die Einheit mit ihrem Haupte zu erheben und zu verklären.

Die eigene Menschheit Christi wurde durch die hypostatische Union mit der göttlichen Würde des Sohnes Gottes bekleidet, so zwar, daß der Gottmensch auch in seiner Menschheit von allen Creaturen angebetet, von seinem Vater aber mit derselben unendlichen Liebe geliebt werden muß, mit der er in seiner Gottheit von ihm geliebt wird. Infolge dieser Würde mußte aber auch jene Menschheit mit der Heiligkeit und Herrlichkeit der göttlichen Natur bekleidet werden, damit sie ihrer unendlichen Würde gemäß ausgestattet würde.

Wenn nun das Menschengeschlecht ebenfalls in analoger Weise der Leib Christi und seine Glieder Glieder des Sohnes Gottes werden, wenn die göttliche Person desselben sie als zu ihr selbst gehörig in sich trägt: dann muß auch verhältnißmäßig die göttliche Würde des Sohnes den Menschen als seinen Gliedern zukommen; dann muß Gott der Vater dieselbe

[1] Schon Gregor von Nyssa hat diesen Canon ausdrücklich aufgestellt (Orat. contra Eunom. 12): *Quod in humanitate a Christo assumpta factum est, communis hominum fidei gratia est.* Quemadmodum enim, cum illud, quod suapte natura deorsum tendit, per aerem ad caelos vehi corpus videmus, secundum verba Apostoli credimus, nos raptum iri in nubibus obviam Christo in aera: sic, cum audivimus, quod nostrarum primitiarum Pater et Deus factus est, qui verus est Deus et Pater, non amplius ambigimus, eumdem et Patrem et Deum factum esse nostrum, qui didicimus, quod eandem viam ingrediemur etc.

[2] De idol. van. c. 11.

Liebe, die er zu seinem natürlichen Sohne trägt, auch auf dessen Glieder ausdehnen, muß sie in seinem Sohne, als zu ihm gehörig, mit einer und derselben Liebe umfangen [1], dieselbe göttliche Heiligkeit und Herrlichkeit, mit der er die Menschheit seines Sohnes ziert, auch dessen mystischen Gliedern mittheilen. Er muß diese ebenfalls unendlich hoch erheben und sie zu seinem Sohne auf dessen eigenen Thron setzen [2].

Ja, die göttliche Würde, die dem Menschen durch seine Eingliederung in Christus zu theil wird, gibt ihm ein Recht auf die Vergöttlichung, d. h. auf die dieser Würde entsprechende Verklärung seiner Natur. Sollte die menschliche Natur nicht der göttlichen durch Gnade wahrhaft theilhaftig werden, so wäre diese so erhabene Verbindung mit dem Sohne Gottes eitel und bedeutungslos. Oder wozu diese Einverleibung in den Sohn Gottes, wenn der Mensch bloß auf der Stufe seiner eigenen Natur stehen bleiben soll?

Darum sagen die Väter nach dem Vorgange der Heiligen Schrift, daß, wenn der Sohn Gottes Mensch wird, er es nur deshalb wird, um den Menschen zu vergöttlichen. „Deshalb ist Gott Mensch geworden," sagt der hl. Augustinus, „damit der Mensch Gott werde." [3] „Wie der Herr, unsern Leib anziehend," sagt der große Athanasius, „Mensch geworden ist, so werden wir Menschen vergöttlicht, durch sein Fleisch an=

---

[1] Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis (Io. 17, v. ult.). — Qui *benedixit nos* in omni benedictione spirituali in caelestibus *in Christo*, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem . . . in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo (Eph. 1, 3—6).

[2] Diese hohe Erhebung der menschlichen Natur in Christus hat keiner glänzender geschildert als der hl. Leo in seiner ersten Rede auf die Himmelfahrt Christi. Er redet zwar zunächst von der äußern Erhebung des Leibes; aber diese ist nur der Reflex der innern Erhöhung und Verklärung der ganzen Natur, wie bei Christus, so auch bei den Menschen. Et revera magna et ineffabilis erat causa gaudendi, cum in conspectu sanctae multitudinis super omnium creaturarum caelestium dignitatem humani generis natura conscenderet, supergressura Angelicos Ordines, et ultra Archangelorum altitudines elevanda, nec ullis sublimitatibus modum suae provectionis habitura, nisi aeterni Patris recepta consessu, illius gloriae sociaretur in throno, cuius naturae copulabatur in Filio. Quia igitur Christi ascensio nostra provectio est, et quo praecessit gloria capitis, eo spes vocatur et corporis: dignis, dilectissimi, exultemus gaudiis, et pia gratiarum actione laetemur. Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam caelorum in Christo superna penetravimus: ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate deiecit, *eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit.*

[3] Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus (Serm. 13 de temp.).

genommen."[1] „Der Sohn Gottes kam," bemerkt der hl. Leo, „um die Werke des Teufels zu zerstören, und so verband er sich mit uns und uns mit sich, daß die Herablassung Gottes zum Menschlichen zugleich eine Erhebung des Menschen zum Göttlichen wäre."[2] Der hl. Petrus Chrysologus staunt es als ein unaussprechliches Wunder an, daß zwischen dem Himmel und der Erde, dem Fleische und Gott plötzlich ein so inniger Verkehr eintreten könne, daß Gott Mensch, der Mensch Gott, der Herr Knecht, der Knecht Sohn werde und zwischen Gottheit und Menschheit eine auf unaussprechliche Weise innige und ewige Verwandtschaft eintrete[3]. Aehnlich der hl. Maximus Martyr: „Die der ihr mitgetheilten Erkenntniß entleerte Natur hat der Logos Gottes wiederum mit der Erkenntniß erfüllt und, sie zur Unsterblichkeit kräftigend, nicht der Substanz, sondern der Beschaffenheit nach göttlich gemacht, unaufhörlich sie mit seinem eigenen Geiste besiegelnd, und wie das Wasser mit der Eigenschaft des Weines zur Stärkung verbindend; denn deshalb wird er auch in Wahrheit Mensch, damit er uns durch Gnade zu Göttern mache."[4]

3. Ueberhaupt betrachten die Väter als das der unendlichen Herablassung Gottes entsprechende Gegengewicht und darum als deren wahrhaft würdigen Zweck die dadurch eintretende Erhebung des Menschen zu göttlicher Würde und Herrlichkeit. In der Regel aber drücken sie das so aus, daß sie sagen, der Sohn Gottes sei Menschensohn geworden, um die Menschenkinder zu Kindern Gottes zu machen; die natürliche Folge der Incarnation sei die, daß die Menschen dadurch das Recht und die Macht erhielten, Kinder Gottes zu werden. Die Heilige Schrift war ihnen hier ausdrücklich vorausgegangen. „Gott sandte seinen Sohn, aus dem Weibe geboren," hatte der Apostel gesagt[5], „damit wir die Gnade seiner Kindschaft erhielten." Und der in die Mysterien des Gottmenschen vor allen eingeweihte Jünger hebt in seiner groß-

---

[1] Orat. 4 c. Arian.

[2] Serm. 7 de nativ. in illud: Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt. Quae hoc sacramentum mens comprehendere, quae hanc gratiam lingua valeat narrare? Redit in innocentiam iniquitas, . . . in adoptionem veniunt alieni, et in hereditatem ingrediuntur extranei, . . . de terrenis incipiunt esse caelestes. Quae autem est ista mutatio, nisi dextrae Excelsi? Quoniam venit Filius Dei dissolvere opera diaboli, et *ita se nobis nosque inseruit sibi, ut Dei ad humana descensio fieret hominis ad divina provectio.* [3] Hom. 72.

[4] Cap. Theol. Hecatont. II, c. 26. — Off. Corp. Christi, noct. 2, lect. 1.

[5] Gal. 4, 4.

artigen Beschreibung der Genesis des Mysteriums als die Hauptwirkung desselben hervor, daß der in sein Eigenthum kommende Logos allen, die ihn aufnahmen, die Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden[1].

Schon Irenäus konnte daher lehren: „Deshalb ist das Wort Mensch geworden, damit der Mensch das Wort aufnehmend und die Gnade der Kindschaft empfangend Kind Gottes würde.“[2] Und wiederum: „Er ist in seiner unermeßlichen Liebe geworden, was wir sind, damit er uns zu dem mache, was er selbst ist.“[3] Ausführlicher erklärt sich der hl. Cyrill von Alexandrien: „Vermittelst des Wortes, welches die Menschheit (das Geschlecht) durch das mit ihm vereinigte Fleisch mit sich verbindet und seinerseits von Natur mit dem Vater verbunden ist ..., steigt das Knechtliche zur Kindschaft auf, indem es durch die Mitgenossenschaft des wahren Sohnes zu der diesem von Natur eigenthümlichen Würde berufen und erhoben wird.“[4] Derselbe heilige Lehrer betont auch genauer den Modus, in welchem die Mittheilung der Vorzüge Christi an das Menschengeschlecht als an seinen Leib erfolgt. So erklärt er die Worte des Evangelisten „Und er hat in uns gewohnt“: „Er (der Evangelist) bemerkt füglich, daß in uns das Wort gewohnt, uns damit folgendes große Mysterium erschließend: Wir alle sind eins in Christus, und die Gesamtheit (τὸ κοινὸν πρόσωπον) der Menschheit lebt in ihm auf. Deshalb ist er ja auch der neue Adam genannt worden, da er durch die Gemeinschaft der Natur alles zur Seligkeit und Herrlichkeit hinüberführt, wie der erste Adam zum Verderben und zur Schande. In allen also hat das Wort durch einen gewohnt, damit durch den einen, der als Sohn Gottes in der Kraft hingestellt ist im Geiste der Heiligung, auf das ganze Geschlecht jene Würde (der Sohnschaft Gottes) überfließe, und so auch auf uns durch einen aus uns das Wort Anwendung finde: Ich sagte, ihr seid Götter und Söhne des Allerhöchsten alle. Somit wird in Christus das Knechtliche (seine eigene menschliche Natur) in Wahrheit frei durch die Aufnahme in die mystische Einheit dessen, der die Gestalt des Knechtes trägt; in uns aber wird es (d. h. die menschliche Natur) frei durch Nachahmung und Aehnlichkeit mit jenem einen, wegen der Verwandtschaft dem Fleische nach. Oder warum sonst hat er nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams angenommen, weshalb mußte er in allem seinen Brüdern ähnlich und wahrhaftig Mensch werden? Ist es also nicht allen offenbar,

---

[1] Joh. 1, 12. [2] Apud *Theodoret.*, Dial. 1.

[3] Praef. ad lib. 5 adv. haer.

[4] In Io. c. 1, ad verba: qui ex Deo nati sunt.

daß er in die knechtliche Natur hinabstieg, nicht, um dadurch für sich etwas zu erwerben, sondern aus sich selbst schenkend, damit wir, vermittelst der Aehnlichkeit mit ihm zu seinem eigenen erhabenen Gute aufsteigend, durch seine Armut reich würden und als Götter und Kinder Gottes durch den Glauben erwiesen werden. Denn es wohnte in uns derjenige, der von Natur Sohn und Gott ist, und deshalb rufen wir in seinem Geiste: Abba, Vater." [1]

„Nachdem der Sohn Gottes", sagt der hl. Petrus Chrysologus[2], „wie der Regen auf das Vließ mit der ganzen Salbe der Gottheit in unser Fleisch sich eingegossen, wurde er von der Salbe Christus genannt; und von diesem Namen ist derjenige allein der Urheber, welcher so mit Gott übergossen und erfüllt (superfusus et infusus) wurde, daß der Mensch und der Gott ein Gott war. Den Namen dieser Salbe hat er also auf uns ausgegossen, die wir von Christus Christen genannt werden." Die Salbe der Gottheit strömt aber, wie der hl. Augustinus bemerkt, deshalb auf uns über, weil „Christus, uns sich einverleibend, uns zu seinen Gliedern gemacht hat, damit auch wir in ihm Gesalbte wären" [3]. Aehnlich der hl. Leo[4]: „In Christus wohnt leibhaftig die ganze Fülle der Gott-

[1] In evang. Io. p. 96. Ebenso an einer andern Stelle: Exaltatur autem et ungitur et sanctificatur (Christus) propter nos, ut per ipsum gratia in omnes derivetur, *ut iam naturae collata totique generi largita.* Sicut Servator ipse in Evangelio Ioannis ait: Pro ipsis ego sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati (Io. 17, 19). *Quaecumque enim Christo insunt, eadem in nos derivantur.* Quippe qui sanctificationem non sibi ipsi accepit (ipse enim erat sanctificans), sed ut per se eam humanae naturae conciliaret, via quodammodo et principium bonorum, quae in nos fluxerunt, effectus. Idcirco etiam ait: Ego sum via, per quam divina gratia quodammodo in nos descendit, *exaltans et sanctificans et glorificans, atque* adeo deificans *naturam humanam in primo Christo* (Thesaur. assert. 20, p. 197). Aehnliche Aussprüche dieses Kirchenlehrers s. *Petav.*, De incarn. l. 2, c. 8. *Casinii* Quid est homo? (Mogunt. 1862) p. 236 sq.

[2] Hom. 60: Postquam Dei filius sicut pluvia in vellus toto divinitatis unguento nostram se fudit in carnem, ab unguento nuncupatus est Christus: et huius nominis exstitit solus auctor, qui sic Deo superfusus est et infusus, ut homo Deusque esset unus Deus. Hoc ergo unguenti nomen effudit in nos, qui a Christo dicimur Christiani; et impletum est illud, quod cantatur in Canticis Canticorum: Unguentum effusum est nomen tuum (Cant. 1, 2).

[3] In Psalm. 26.

[4] Serm. 10 in nat.: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* In nobis utique, quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cuius caro de utero virginis sumpta nos sumus. Quae si de nostra, id est, vere humana non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam

heit, und ihr seid in ihm erfüllt worden. Den ganzen Leib also erfüllt die ganze Gottheit, und wie nichts abgeht an jener Majestät, durch deren Einwohnung die Wohnstätte erfüllt wird, so ist auch nichts in dem Leibe, das nicht von seinem Einwohner erfüllt wäre. Wenn es aber heißt: und ihr seid in ihm erfüllt worden, so ist damit selbstredend unsere Natur bezeichnet, indem uns jene Erfüllung nicht beträfe, wenn nicht das Wort Gottes sowohl Seele als Leib von unserem Geschlechte mit sich vereinigt hätte."

Es steht also nach der Lehre der Väter fest, daß das als eingeborner Sohn Gottes mit der Fülle der Gottheit gesalbte Haupt des Geschlechtes seine göttliche Würde und mit ihr die entsprechende Herrlichkeit und Heiligkeit auf seine Glieder hinüberleiten kann und soll.

4. Auch ohne die Incarnation hätte Gott uns als seine Kinder annehmen und zu Brüdern seines natürlichen Sohnes der Gnade nach machen können. Denn Kinder Gottes sind wir allein schon dadurch, daß wir dem eingebornen Sohne Gottes ähnlich sind durch die gnadenvolle Theilnahme an seiner Natur. Aber ohne die Incarnation wäre diese Würde von unserer Seite zunächst keine begründete und sodann auch in ihrem Werthe weniger vollkommen gewesen. Sie ist zu hoch über unsere Natur erhaben, als daß wir aus uns irgendwelche, auch nur die entfernte Anwartschaft darauf besitzen oder erwerben könnten. Sie ist reine, nur durch die überfließende Güte Gottes motivirte Gnade: und diese Gnade allein wäre an sich auch nicht mächtig genug, uns wirklich in das persönliche Verhältniß des Sohnes Gottes zu seinem Vater einzuführen, so daß dieser Vater in ihm und durch ihn in Wahrheit auch unser Vater wäre.

Durch die Incarnation aber werden wir in Wahrheit der Person des Sohnes Gottes eingegliedert. Gott sieht uns also nicht mehr bloß in

---

nostri corporis suam fecit, aedificante sibi Sapientia domum, non de quacumque materia, sed de substantia proprie nostra, cuius assumptio est manifestata, cum dictum est: Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Io. 1, 14). Huic autem sacratissimae praedicationi etiam Beati Pauli Apostoli doctrina concordat dicentis: *Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum, quia* (von hier an oben im Texte) *in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis repleti in illo* (Col. 2, 8—10). Totum igitur corpus implet tota divinitas; et sicut nihil deest illius maiestatis, cuius habitatione repletur habitaculum, sic nihil deest corporis, quod non suo habitatore sit plenum. Quod autem dictum est: Et estis repleti in illo, nostra utique est significata natura, ad quos illa repletio non pertineret, nisi Dei Verbum nostri sibi generis et animam et corpus unisset.

der Würdigkeit unserer eigenen Person, sondern in seinem Sohne und seinen Sohn in uns; er sieht uns in einer realen Verwandtschaft mit seinem Sohne; und dadurch sind wir nicht nur in irgendwelcher Weise, sondern vollkommen würdig, zu seinen Kindern angenommen zu werden; ja wir tragen die Kindschaft schon virtuell in uns durch unsere Einheit mit seinem eingebornen Sohne.

Die Kindschaft selbst ist daher auch durch Christus im Grunde genommen keine bloße Adoptivkindschaft mehr, da wir nicht als Fremde, sondern als Verwandte, als Glieder des eingebornen Sohnes dieselbe erhalten und sie als ein Recht beanspruchen können. Die Gnade der Kindschaft in uns hat etwas von der natürlichen Sohnschaft Christi selbst, von der sie getragen wird. Weil wir nicht bloße Adoptivkinder, sondern Glieder des natürlichen Sohnes sind, deshalb treten wir als solche auch wirklich mit in das persönliche Verhältniß ein, in welchem der Sohn Gottes zu seinem Vater steht. Wir nennen in Wahrheit, nicht nur der Analogie oder der Aehnlichkeit nach, den Vater des Wortes unsern Vater, und er ist es in der That nicht durch ein bloßes analoges Verhältniß, sondern durch ein und dasselbe Verhältniß, durch das er der Vater Christi ist. Er ist das auf ähnliche Weise, wie er auch dem Gottmenschen in seiner Menschheit Vater ist durch dasselbe Verhältniß, durch welches er Vater des ewigen Wortes ist. Wir sind daher nicht bloße Adoptivbrüder, angenommene Mitgenossen der Herrlichkeit und Hoheit, die dem ewigen Worte von Natur eignet, sondern auch gewissermaßen ein Sohn des Vaters mit ihm und in ihm, und gerade durch diese Einheit werden wir ihm ähnlich, conform in seiner Herrlichkeit.

Schon der hl. Cyrill hat diese Unterscheidung in ihrer ganzen Schärfe ausgeprägt. ... „Derselbe", sagt er, „ist der Eingeborne und der Erstgeborne, der Eingeborne als Gott, der Erstgeborne aber, insofern er durch die Oekonomie seiner Vereinigung (sc. Menschwerdung) unter uns und vielen Brüdern gewohnt hat, damit auch wir in ihm und durch ihn nach Natur und Gnade Kinder Gottes würden: nach der Natur natürliche Kinder, nämlich in ihm und in ihm allein, durch Theilnahme aber und der Gnade nach durch ihn im Geiste[1].

---

[1] De recta fide p. 27. Vgl. *Naclantus,* In cap. 1 Ep. ad Eph. und Tract. de regno Christi. — Card. *Berulle*, Inter opusc. n. 84. Naclantus drückt sich in dem angeführten Tractat folgendermaßen aus: Spiritu adoptionis donati sumus, et per illum non solum Christi fratres et coheredes constituti, sed in palmites et membra transformati et adeo, si dicere fas est, in illum absorpti: ut non

Man wird sich dieses Mysterium leichter vorstellen können, wenn wir auf die Einheit des Leibes zwischen uns und Christus zurückgehen und die Analogie der Ehe wieder herbeiziehen. Wird nicht die Gattin des wirklichen Sohnes durch die Einheit mit ihrem Gatten in vollkommenerer Weise die Tochter des Vaters ihres Gatten als ein Fremdling, der einfach von diesem Vater adoptirt wird? Das Verhältniß des letztern ist ein rein äußerliches, nur nach Analogie der wirklichen Kindschaft gebildetes; das der erstern aber ein mit dem der wirklichen Kindschaft innig verflochtenes und durch dasselbe begründetes; es ist nur eine Ausdehnung und Erweiterung dieses selben Verhältnisses. Das wende man nun auch auf das Verhältniß zum Vater Christi an, in welches das Menschengeschlecht durch die Incarnation getreten ist.

5. So legt die Incarnation des Sohnes Gottes in dem Menschengeschlechte den eigentlichen Grund zur Adoption desselben und führt sie zugleich zu einer ganz besonders hohen Vollendung. Sie bildet den Uebergang für die Ausbreitung der göttlichen trinitarischen Vaterschaft über das Geschlecht. Diese Vaterschaft wird hier nicht schlechtweg aus reiner Gnade in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen nachgebildet, sondern in Wirklichkeit mit demselben in Verbindung gebracht, und erst durch diese reale Verbindung mit den Menschen soll sie ihre nachbildende Kraft an demselben bewähren. Die Incarnation setzt den trinitarischen Proceß in reale Verbindung mit dem Menschengeschlechte, damit er in demselben weitergeführt werde; sie erhebt das Menschengeschlecht wirklich in den Schoß des ewigen Vaters, damit dasselbe nicht bloß durch eine gnadenvolle Zuströmung von außen her, sondern durch realen Contact mit der Quelle die Gnade der Kindschaft mit allen in ihr eingeschlossenen Würden und Rechten erhalte.

---

modo in nobis vivat — *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus* —, non modo loquatur — *An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus* — non modo patiatur — *Adimpleo quae desunt passionum Christi in corpore meo*, et: *Saule, Saule, quid me persequeris* — non modo induatur, recipiatur, cibetur — *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* —, sed pro uno eodemque pariter cum illo reputemur eiusque thronum, ut aliquando promittit, accipiamus: ut, ubi ille est, et nos simus, quemadmodum et Patrem petiit, et numquam exauditus non est pro sua pietate; et sic tandem de filiis adoptionis filii evadamus quodammodo naturales, et Patrem interpellemus non tantum gratia, sed quasi natura. Propter quod Spiritus sanctus in cordibus filiorum non modo Patrem clamat, sed Patrem ingeminat, Abba dicens, Pater, ut ea ingeminatione vocis Patrem utroque modo testetur. Bei *Thomassin.*, Dogm. theol. de incarn. l. 8, c. 9 und l. 6, c. 19.

Auf ähnliche Weise treten wir als Glieder des Sohnes Gottes in eine festere, mehr persönliche Beziehung zum Heiligen Geiste, als dies durch die Gnade an sich geschieht. Schon früher haben wir gesehen [1], daß der Heilige Geist in seiner Hypostase mit der Gnade der Kindschaft als das Siegel der durch die Kindschaft erlangten Würde gegeben wird, indem wir eben in ihm in eine Relation zum Vater treten, die derjenigen analog ist, welche der Sohn zum Vater hat. Hier aber wird er unser Eigenthum, indem wir als der Leib ihn als den Geist unseres Hauptes besitzen. Hier besiegelt er das Verhältniß, in welchem wir nicht nur neben dem eingebornen Sohn, sondern in demselben als ein Christus zum Vater stehen. Hier wird er uns geschenkt oder ist vielmehr ipso facto unser eigen als das Pfand der väterlichen Liebe, womit der Vater uns in seinem eingebornen Sohne als dessen Glieder liebt, und als das Pfand der Liebe des Sohnes zum Vater, die derselbe auch für uns als seine Glieder dem Vater entgegenbringt. Die Beziehung, wodurch der Heilige Geist als der Spiritus Christi in uns wohnt, ist daher eine durchaus hypostatische und würde selbst dann eine hypostatische sein, wenn die Gnade allein uns noch nicht in eine hypostatische Beziehung zum Heiligen Geiste brächte. Sie ist überdies der Grund und die Krone der in der Gnade selbst liegenden Kindschaft Gottes: der Grund, weil unser Anrecht auf das Pfand der väterlichen Liebe Gottes auch die Wirkungen dieser Liebe auf uns herabziehen muß, die Krone, weil sie die Adoptivkindschaft mit der natürlichen so innig verflicht.

Alle Stellen der Schrift über die hypostatische Sendung und Einwohnung des Heiligen Geistes, welche wir früher schon [2] in Beziehung auf die Gnade der Adoptivkindschaft zu erklären versuchten, erhalten folglich hier ihre realste und tiefste Bedeutung. Der Heilige Geist wird in der Sendung des Sohnes durch die Annahme der menschlichen Natur mehr in persönliche und hypostatische Relation zu uns gesetzt als durch die bloß geistige Wiedergeburt desselben in unserer Seele. Als von der Hypostase des Sohnes ausgehend, kommt er mit ihm in seiner Hypostase in den von ihm angenommenen realen und mystischen Leib hinab und wohnt in demselben als der vom Haupte ausgehende und durch den Ausgang demselben angehörige Geist durch eine wahre Fortsetzung seines ewigen Ausganges.

Obgleich der Heilige Geist nicht ebenfalls eine menschliche Natur mit sich vereinigt, oder vielmehr gerade deshalb kann man sagen, daß er in

---

[1] S. § 30, n. 1 ff. [2] § 29 und 30.

der Sendung des Sohnes hypostatisch mitgesandt wird. Diese Sendung vollzieht sich offenbar in ihrer Substanz schon mit dem Eintritte des Sohnes in das Menschengeschlecht. Nur der lebendige Besitz und Genuß des Heiligen Geistes wurde erst später nach der Auferstehung Christi dem Geschlechte vermittelt, nachdem nämlich Christus in seinem eigenen Leibe seine ganze göttliche Herrlichkeit offenbart hatte und auch in seinem Fleische als der glorreiche Sohn Gottes erschien.

6. Schon hier sehen wir, wie hoch das neue himmlische Haupt des Geschlechtes über den ersten Adam emporragt. Der erste Adam war selbst bloß Adoptivkind Gottes; von Natur war er nicht mehr als die übrigen Menschen, konnte also dadurch, daß er an der Spitze des Geschlechtes stand, den übrigen Gliedern desselben keine höhere Würde geben oder erwerben, als diese selbst von Natur aus besaßen. Weder durch seine natürliche Würde noch durch seine Werke konnte er für sich oder seine Nachkommen das Princip der übernatürlichen Güter und einer übernatürlichen Ordnung werden. Er war nur der durch die Gnade Gottes angenommene und bestellte Ausgangspunkt, von wo sich die Würde der Kindschaft über seine Nachkommen verbreiten sollte. Geben konnte er sie nicht, weil sie nicht sein eigen war; nur verlieren konnte er sie. Der Gottmensch hingegen ist kraft seiner eigenen, persönlichen Würde Princip der übernatürlichen Ordnung, dem die Gnade wesentlich eigen ist, und durch den sie auch dem Geschlechte wahrhaft eigen wird. Er ist darum auch der wahrhaft berufene Träger der Gnade für das Menschengeschlecht, der sie nur geben, nicht aber, weder für sich noch für andere, verlieren kann.

Der Gottmensch muß also nicht bloß als Supplement für eine durch die Sünde Adams hervorgerufene Lücke, sondern auch in Beziehung auf das, was Adam überhaupt sein konnte und sollte, als Complement desselben betrachtet werden, als derjenige nämlich, welcher das wahre und unwandelbare Fundament und Princip der Gnade im Geschlechte sein sollte, während Adam an sich nur das Princip und Fundament der Natur sein konnte[1]. Indem er aber auf diese Weise Complement Adams war,

[1] *Cyrill.*, Thes. p. 238: Est igitur Unigenitus quidem secundum naturam, quippe qui solus exsistit e Patre, Deus ex Deo, lumen e lumine; Primogenitus autem propter nos, ut tamquam immortali cuidam radici creatura insita et infixa, ex eo etiam, qui semper est, germinet. Omnia enim per ipsum facta sunt et subsistunt et per ipsum servantur. — Aehnlich De recta fide p. 17: Animam rursus humanam, posteaquam illam sibi propriam reddidisset suaeque naturae firmitate ac immutabilitate, perinde ac vellus colore, imbuisset, peccato superiorem declarat. . . . Sic anima posteaquam illius effecta est, qui peccatum

konnte er auch, nachdem Adam und das Geschlecht in ihm von der Höhe der Gnade herabgefallen, Supplement Adams werden, um das Geschlecht auf jene Höhe nach dem Falle wieder zu erheben.

Da aber Adam außer der Gnade der Kindschaft auch die Gabe der Integrität als eine Zugabe der erstern und als den Keim der zukünftigen Glorie der ganzen Natur besessen hat, so würde man die Würde, die das Geschlecht durch den Gottmenschen erhält, unterschätzen, wenn man in derselben nicht auch das Recht auf diese Gabe mit einbegriffen sein ließe. Als mystischer Leib des Gottmenschen muß das Geschlecht nicht nur in Bezug auf die Verbindung mit Gott, sondern auch hinsichtlich der übernatürlichen Verklärung und Erhebung seiner ganzen Natur dem Haupte gleichförmig werden. Damit ist nicht gesagt, daß das Geschlecht schon in diesem Leben alle die Vorzüge durch den Gottmenschen erhalten müsse, welche es im ersten Adam vor seinem Falle factisch besessen. Christus selbst hat ja seine eigene Menschheit nicht mit allen diesen Vorzügen ausgestattet. Es soll nur gesagt werden, daß diese Gaben fortan nicht mehr, wie früher, die Würde des Geschlechtes übersteigen, und daß, soll diese Würde anders in ihrer ganzen Erhabenheit gewahrt werden, dieselben früher oder später dem Geschlechte zu theil werden müssen. In der That erlangen wir die Integrität wieder, nicht zwar schon in diesem Leben die unvollendete, um die Natur vor der Auflösung von vornherein zu bewahren, sondern erst in der Zukunft die in der Glorie der Verklärung aufgehobene, um die aufgelöste Natur wiederherzustellen und sie fortan unauflöslich in göttlicher Herrlichkeit zu bewahren. Aber gerade das ist ein Beweis von der Größe unserer Würde, durch welche wir auf eine in so wunderbarer Weise stattfindende Wiederherstellung und Verklärung unserer Natur Anspruch machen können.

So groß ist also die Würde, welche das menschliche Geschlecht durch den Zusammenhang mit seinem neuen, gottmenschlichen Haupte empfängt, daß dadurch alle übernatürlichen Güter, so sehr sie auch an sich dessen natürliche Würde übersteigen, ihm natürlich und eigen gemacht werden. Kraft seiner persönlichen, göttlichen Würde verdient der Gottmensch

---

non novit, e vestigio statum firmum ac in omnibus locis stabilem peccatoque multis partibus potentiorem nacta est. Christus proinde positus est tamquam radix et initium quoddam cunctorum, qui in Spiritu ad vitae novitatem corporisque immortalitatem instaurantur: quippe eam, quae ex divinitate proficiscitur, securitatem ac firmitatem *secundum quamdam gratiae communicationem* in universum hominum genus transmisit.

dem Geschlechte die ganze Reihe übernatürlicher Güter, die dasselbe auf keine andere Weise verdienen konnte.

Es könnte auffallen, daß wir hier von einem Verdienste reden, das wir einfach auf die Würde der Person Christi, nicht auf ihre freie Thätigkeit gründen. Aber wir verstehen hier eben unter Verdienst nur die Würde einer Person und die aus dieser Würde fließenden Rechte. Eine solche Würde kann eine Person von Haus aus ohne die Uebung bestimmter Werke besitzen und andern mit ihr in Verbindung stehenden Personen mittheilen. Ja, diese ursprüngliche Würde der Person ist gerade dasjenige, was auch ihren Werken den Werth gibt, wodurch sie verdienstlich werden. Wie das Verdienst Christi in Werken sich vollzieht, darauf werden wir später zurückkommen. So viel steht fest, daß der Sohn Gottes wie für seine eigene Menschheit, so auch für seinen mystischen Leib nicht erst durch besondere Thätigkeiten die übernatürlichen Güter zu verdienen brauchte, obgleich Gott in der Wirklichkeit die Mittheilung dieser Güter von dem Thatverdienste Christi abhängig gemacht hat. Die Vorzüge der Menschheit Christi kommen ipso facto durch eine Ausdehnung der Privilegien auch den übrigen Gliedern zu.

In diesem Sinne sagt der Apostel[1]: „Da wir durch die Sünden gestorben waren, belebte er uns mit in Christo (συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ), er weckte uns mit auf und ließ uns mit sitzen im Himmel in Christus Jesus.“ Sehr schön erklärt das der hl. Gregor von Nyssa in Bezug auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi: „Wie jenes Fleisch, das Gott in sich aufgenommen und das durch die Auferstehung zugleich mit der Gottheit erhoben wurde, nicht anderswoher, sondern aus unserer Mischung genommen war, so geht in derselben Weise, wie in unserem Körper die Thätigkeit eines Gliedes das, was ihm zustößt, dem Ganzen zum Bewußtsein bringt, die Auferstehung eines Theiles, als wenn die ganze Natur ein organisches Wesen wäre, auf das Ganze über, wegen der Continuität und der Einheit der Natur vom Theile über das Ganze sich verbreitend.“[2] Aehnlich der hl. Chrysostomus: „Indem Christus, unser Haupt, von den Todten auferweckt worden, sind auch wir mit ihm auferstanden, und indem das Haupt sitzt (zur Rechten des Vaters), sitzt auch der ganze Leib.“[3]

---

[1] Eph. 2, 5. [2] Orat. catech. magna c. 32.

[3] Hom. 4 in Eph. Aehnlich *S. Maximus Taurin.*, Hom. 6 in Pascha: In Salvatore omnes resurreximus, omnes reviximus, omnes ad caelestia transmigravimus. Est enim in illo Christi homine uniuscuiusque nostrum carnis et sanguinis portio. Ubi ergo portio mea regnat, regnare me credo: ubi dominatur

§ 58. Zweite Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Mittheilung göttlichen Lebens.

1. Das Haupt theilt den mit ihm verbundenen Gliedern nicht nur seine Würden und Rechte mit, es ist zugleich die Lebensquelle für die übrigen Glieder.

Der erste Adam war von Natur aus für das Geschlecht nur die Quelle des natürlichen, vergänglichen Lebens; der zweite Adam, mit göttlicher Kraft ausgestattet, muß die Quelle eines göttlichen und unvergänglichen Lebens werden.

Indem der Sohn Gottes seine eigene Menschheit mit seiner göttlichen Person verband, legte er in sie hinein den Samen des göttlichen Lebens, und so mußte das Leben seiner Menschheit ein übernatürliches, göttliches Leben werden.

Da aber durch seine Menschheit im weitern Sinne das ganze Menschengeschlecht der Leib des Sohnes Gottes wurde, so konnte der göttliche Lebensstrom in jener nicht stehen bleiben; er mußte durch sie über alle Glieder des Leibes sich verbreiten und sie alle erfüllen und durchdringen; mit seiner göttlichen Kraft mußte er das ganze natürliche Leben umwandeln und verklären, damit die Seele an der eigenen Lebensthätigkeit Gottes theilnähme, der Leib aber von aller Corruptibilität und Schwäche seines natürlichen Lebens befreit würde [1].

Gewöhnlich bezeichnen die heiligen Väter das höhere göttliche Element, wodurch das Leben der Creatur verklärt wird, als ἀφθαρσία, incorruptio oder immortalitas. Dieser Ausdruck bezeichnet zunächst die Verklärung des animalischen und vegetativen Lebens im Menschen. Aber wir haben früher schon [2] gesehen, daß diese Verklärung nur eine Folge und Offen=

---

sanguis meus, me sentio dominari: ubi glorificatur caro mea, me gloriosum esse cognosco. Quamvis enim peccator, de hac communione gratiae non diffidat; quia, etsi peccata nos prohibent, substantia nos requirit, et si delicta propria non excludunt, naturae communio non repellit. Nam propter bonitatem divinitatis peculiarem nobis Salvator debet affectum, quia sicut Deus noster in seipso est, ita et sanguis noster in illo est.

[1] *S. Athanas.*, Or. 3, contr. Arian. n. 33: Postquam Verbum homo factum est, et quae carnis sunt, propria sibi esse voluit, haec (sc. corruptio, mortalitas) non amplius corpus attingunt ob Verbum, quod in ipso factum est, nec iam homines suas propter affectiones peccatores et mortui manent, sed Verbi virtute reviviscentes immortales et incorrupti perpetuo durant . . . hinc nos non iam, ut sola terra, in terram revertimur, sed tamquam cum caelesti Verbo coniuncti (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες) in caelos ab ipso perducimur. [2] § 35.

barung der göttlichen Belebung des an sich incorruptibilen Geistes ist, der in der Heiligung an der unwandelbaren Reinheit und Erhabenheit des göttlichen Lebens theilnimmt, und so betrachten sie auch die Väter, indem sie die incorruptio als ein Moment der Vergöttlichung des Menschen oder als diese selbst darstellen. Das muß man im Auge behalten, um die hier angezogenen und später anzuziehenden Stellen gehörig zu verstehen.

Auch Adam hatte das übernatürliche Leben gehabt; aber durch ihn konnte dasselbe nicht im Geschlechte selbst Wurzel schlagen. Seine Wurzel lag außer und über dem Geschlechte in Gott. Nur im Gottmenschen, im neuen Adam wird diese Wurzel in das Geschlecht selbst gelegt durch die hypostatische Union; nur der Gottmensch, dem das aus Adam der Natur nach hervorgehende Geschlecht eingepflanzt wird, kann in Wahrheit der himmlische Weinstock werden, aus dem sich das göttliche Leben in die ihm eingepfropften Zweige ergießt. Nur durch ihn wird dieses Leben dem Geschlechte wahrhaft und unveräußerlich eigen [1].

Diese Einwurzelung der göttlichen Lebenskraft im Schoße des menschlichen Geschlechtes erklären die heiligen Väter durch verschiedene Gleichnisse: „Wenn du", sagt Theodor Abukara [2], „den Bohnensamen in Honig eingetaucht säest, so wird die Süßigkeit des Honigs in die Frucht übergehen. So hat Gott unsere Natur angenommen ohne Fehl und Makel, wie sie gewesen und von Anfang erschaffen wurde, hat sie in den Honig der Gottheit eingetaucht und durch die Kraft des Heiligen Geistes, des Paraklet, seine Süßigkeit ihr mitgetheilt, damit sie dieselbe weiter mittheile, gleichwie der Bohnensamen in die Frucht, die er hervorbringt, die ihm selbst gewordene Süßigkeit durch Fortpflanzung überleitet." Viele Väter vergleichen Christus mit einem Fermente, das die ganze Masse des Geschlechtes von aller Unreinigkeit befreie und mit göttlicher Heiligkeit und Lebenskraft durchwürze, indem durch Christus und in ihm die Gottheit selbst ihr beigemischt werde. So die beiden Gregore, der von Nazianz und der von

---

[1] Adam war trotz der Anhauchung der Gnade immer noch ein animalis homo, da die göttliche Lebenskraft bloß auf ihn wirkte, nicht sich in ihm selbst festgesetzt hatte. Treffend singt Prudentius in seiner Apotheose:

> Ergo animalis homo quondam, nunc spiritus illum
> Transtulit ad superi naturam seminis, ipsum
> Infundendo Deum mortalia vivificantem.

Aehnlich sagt der hl. Athanasius, Gott habe nicht gewollt, daß der zweite Adam bloß wie der erste äußerlich die Gnade hätte, sondern daß er sie seinem Körper eingepflanzt trüge, damit das Geschlecht sie nicht noch einmal verlieren könne.

[2] Opusc. 6.

Nyssa[1]. Aehnlich ist das Gleichniß von der Lilie, welche, im Schoße des Geschlechtes gepflanzt, ihren belebenden Duft über dasselbe ergießt. Der hl. Cyrillus von Alexandrien erörtert es in seinen Scholien; wir werden später darauf zurückkommen. Endlich gehört hierher die glühende Kohle, unter welcher derselbe Cyrillus Christum darstellt: denn da die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Creatur durch eine Transformation und Verklärung des natürlichen Lebens geschieht, so muß diese belebende Gluth der Gottheit oder des Heiligen Geistes in dem Erstlinge des Geschlechtes und durch ihn das ganze Geschlecht erfassen, es in sich aufnehmen und so mit ihrer Kraft durchdringen.

2. Die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Creatur und die Menschheit ist ferner als eine Ausbreitung und Fortsetzung jener Lebensmittheilung zu betrachten, die in Gott vom Vater auf den Sohn übergeht. Sie kann zwar absolut stattfinden, ohne daß wir mit dem Sohne Gottes in nähere Verbindung treten. Aber offenbar geschieht sie dann am vollkommensten, wenn wir als Leib des Sohnes Gottes mit ihm in eine innere Verbindung kommen[2]. Dann tritt das göttliche Leben vom Vater in den Sohn hinein, um durch den Sohn auf uns sich fortzupflanzen. Dann tröpfelt die göttliche Lebenskraft nicht bloß wie ein himmlischer Thau auf unsere irdische Natur herab, sondern der aus dem Vater als der Quelle

---

[1] Gregor von Nazianz sagt (Or. 36, p. 592) von Gott, er sei Mensch geworden, ut per sese sanctificaret hominem et fermenti instar esset universae massae, secumque copulans, quod condemnatum erat, totum hoc a condemnatione liberaret. Gregor von Nyssa (oratione in ea verba: Tunc ipse Filius subiicietur etc.): Fuit in mortali et interitui obnoxia hominum natura pura et ab interitu aliena Unigeniti divinitas. Ex omni autem humana natura, *cui admixta fuit divinitas*, veluti primitiae communis conspersionis, is qui in Christo est homo constitit: *per quem divinitati universa humanitas adnata* (προσεφύη) *et coniuncta est.*

[2] In diesem Sinne sagen die heiligen Väter öfter, der natürliche Mensch oder der durch die Sünde der ursprünglichen pneumatischen Anhauchung beraubte Mensch könne nicht anders als durch eine reale Verbindung mit Gott das volle unwandelbare Leben erlangen. So schon Irenäus (l. 3, c. 18): Non poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem accipere, nisi adunati fuissemus vitae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possumus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset quod nos, ut absorberetur id, quod corruptibile est, ab incorruptela, et quod erat mortale, ab immortalitate? Aehnliche Ausdrücke kehren oft bei dem hl. Athanasius und dem hl. Cyrillus wieder. Treffend sagt Athanasius (De incarn. Verbi n. 44), die Sterblichkeit könne nicht von Grund aus vertrieben werden, wenn nicht das Leben mit dem Körper in eins sich verbinde und der Körper, vom Leben getränkt, den Tod ausstoße.

in den Sohn gehende Strom derselben tritt durch den Sohn und mit dem Sohne in unser Geschlecht ein, um sich in reicher Fülle in alle Glieder desselben zu ergießen. Das ist der tiefe Sinn der Worte des göttlichen Heilandes: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch derjenige, welcher mein Fleisch ißt, durch mich leben.“ [1] Durch den Genuß des Fleisches Christi werden wir in der innigsten Weise mit ihm zu einem Leibe vereinigt; aber da wir auch ohne diesen Genuß mit Christus ein Leib sind, so gilt der Ausspruch des Heilandes auch ohne diese besondere Bedingung [2].

---

[1] Joh. 6, 58.

[2] *Cyrill.*, In Io. l. 9, p. 823. Obgleich diese Stelle nicht recht klar durchgearbeitet und abgerundet scheint, so können wir uns doch nicht enthalten, sie ganz anzuführen, weil sie zeigt, wie mächtig der hl. Cyrillus von den Ideen, die wir hier verfolgen, durchdrungen war: Non poterat homo, naturae cum esset corruptibilis, mortem effugere, nisi veterem illam gratiam reciperet et *particeps Dei* fieret, qui in esse cuncta continet ac vivificat per Filium in Spiritu. Communicavit igitur carni et sanguini, id est homo factus est . . . unigenitum eius Verbum, ut carni ratione suae naturae corruptibili ineffabiliter et modo quodam arcano, quem solus ipse novit, seipsum uniens, ad suam ipsius vitam revocaret ac participem per seipsum Dei ac Patris efficeret. Mediator enim est Dei et hominum, sicuti scriptum est, Deo quidem ac Patri naturaliter, ut Deus et ex eo exsistens, coniunctus, sed et hominibus rursus ut homo, et habens quidem in seipso Patrem et ipse in Patre exsistens. Character enim est ac splendor substantiae eius, non a substantia, cuius est character et ex qua procedit ut splendor, alienus, sed in ea ipse exsistens, et habens eam in seipso, nosque rursus in se, quatenus nostram gestavit naturam, et corpus Verbi nostrum corpus audiit. Caro enim Verbum factum est, iuxta Ioannis vocem. Gestavit autem nostram naturam, ad suam vitam eam reformans. Est autem etiam ipse in nobis: participes quippe eius omnino facti sumus eumque in nobis per Spiritum habemus. Idcirco enim et divinae facti sumus consortes naturae et filii appellamur, ipsum quoque Patrem similiter in nobis habentes per Filium, uti et Paulus testatur dicens: Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater (Gal. 4, 6). Non enim diversum quid a Filio est Spiritus eius, secundum identitatem naturae videlicet. His ita expositis propositi loci sensum proferentes Servatoris vocibus eum accommodemus. „In illa die“, inquit, „cognoscetis, quia ego sum in Patre meo et vos in me et ego in vobis.“ Ego enim vivo, inquit. Vita enim sum secundum naturam, et vivens esse meum templum ostendi. Sed cum etiam vos ipsos, qui corruptibilis naturae estis, viventes videritis, ad mei nimirum similitudinem, tunc utique manifeste cognoscetis, quia, via exsistens secundum naturam, Deo ac Patri, qui et ipse vita est secundum naturam, per meipsum vos coniunxi, consortes quodammodo ac participes reddens immortalitatis eius. Ego siquidem naturaliter (fructus quippe sum substantiae eius ac vera genitura) in eo exsistens et ex eo exsistens, vita ex vita: vos autem in me, et ego in vobis, quatenus ego quidem homo apparui: consortes autem naturae divinae

3. Die göttliche Lebenskraft fluthet und culminirt im Heiligen Geiste, und daher muß die Mittheilung derselben an die Geschöpfe als eine Mittheilung des Heiligen Geistes, des Geistes des göttlichen Lebens, betrachtet und bezeichnet werden. Dieser Geist kann in der Creatur wehen und sie mit göttlichem Leben erfüllen auch ohne die Incarnation des Sohnes; aber so ihr mitgetheilt werden, daß er wahrhaft ihr eigener Geist wird, kann er nur durch die Incarnation.

Denn in der Incarnation bringt der Sohn Gottes den von ihm ausgehenden und durch den Ausgang ihm eigenen Heiligen Geist in seinen realen und in seinen mystischen Leib herab[1]. Ebenso wie dieser Geist dem

---

vos reddidi, Spiritum meum in vobis collocans. In nobis enim est Christus per Spiritum, ad incorruptionem transferens id, quod natura sua est corruptibile, et a morte ad immortalitatem traducens. Unde et Paulus ait: Qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis (Rom. 8, 11). Licet enim ex Patre Spiritus sanctus procedat, venit tamen per Filium, et proprius est eius; omnia quippe sunt a Patre per Filium.

[1] Die heiligen Väter kommen namentlich im Kampfe gegen die Arianer öfter auf diesen Punkt zurück, indem sie erklären, wie der Satz, daß Christus den Heiligen Geist empfange, zu vereinigen sei mit dem andern, daß er den Heiligen Geist aushauche und gebe. So der hl. Athanasius (Orat. 1 contra Arian. n. 46—47): Salvator, quamvis Deus esset et in regno Patris perpetuo regnaret ipseque largitor esset Spiritus sancti: tamen nunc in praesentia inungi dicitur, ut . . . nobis hominibus . . . Spiritus incolatum contuberniumque conciliet. Atque id vindicans suis verbis Dominus in Evangelio dicit: Ego misi eos in mundum et pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Haec verba usurpans satis indicavit, se non esse eum, qui sanctificatur, sed qui sanctificat. Non enim ab alio sanctificatur, sed ipse seipsum sanctificat, ut nos in veritate sanctificemur. Qua ratione igitur id fit, nisi ad istum modum: Ego, qui Verbum Patris sum, mihi iam homini tribuo Spiritum ac me iam hominem factum sanctifico, ut in me, qui veritas sum, omnes sanctificentur. Si autem in nostram vicem seipsum sanctificat, satis constat, descensionem Spiritus in eum in Iordane ad nos pertinere, eo quod ipse ferebat nostrum corpus, neque id ad meliorationem Verbi, sed ad nostram sanctificationem factum esse, ut ipsius unctionis participes essemus ac de nobis diceretur: An ignoratis, quod templum Dei sitis, ac Spiritus Dei habitet in vobis. Cum enim Dominus ut homo in Iordane lavaretur, nos illi ipsi eramus, qui in Domino et a Domino lavabamur. Et cum ille reciperet Spiritum, nos illi ipsi eramus, qui per Dominum Spiritus ipsius capaces reddebamur. — Ferner *Cyrill. Alex.* (In Ev. Io. p. 122. 123): Quoniam ergo primus Adam gratiam sibi a Deo datam non servaverat, destinavit nobis caelitus secundum Adam Deus et Pater etc. Cum autem homo factum sit Dei verbum, Spiritum a Patre accipit ut unus ex nobis, non sibi aliquid specialiter accipiens — erat enim ipse largitor Spiritus —, sed ut acceptum naturae nostrae conservaret ut homo et rursus radicaret in nobis gratiam, quae recesserat, is, qui peccatum non novit. Hanc enim ob causam

Sohne Gottes eigen ist, wird er jetzt auch dem Leibe desselben eigen. Wie in der eigenen Menschheit Christi, so muß er auch in dem Geschlechte wehen, als in dem Leibe desjenigen, dem er angehört, von dem er ausgeht. „Der Leib Christi", sagt der hl. Augustinus, „lebt vom Geiste Christi." Als Leib Christi soll das Geschlecht von keinem andern Geiste leben, als vom Geiste des Sohnes Gottes; es hat ein Recht darauf, daß dieser Geist in ihm lebe und wirke; und nicht nur hat es dieses Recht, es ist auch in Christus auf eine wunderbare Weise mit dem Geiste desselben so innig verbunden, daß dieser mit seiner göttlichen Lebenskraft wahrhaft und wesentlich in ihm wohnt, wie die Seele im Leibe, und daß er seine göttliche Kraft an ihm und in ihm offenbaren muß. Er wohnt in uns nicht bloß als in Adoptivkindern Gottes, sondern als in Gliedern des natürlichen Sohnes Gottes, wie als das Pfand und das Siegel ihrer Würde, so auch als das Princip des ihnen in dieser Würde zukommenden göttlichen Lebens. Er ist uns auf ähnliche Weise eigen, wie den am Weinstocke hervorsprossenden Reben der aus dem Stocke strömende Lebenssaft natürlicherweise mitangehört.

So zeigt sich hier abermals, auf welch schwindelnde Höhe die Incarnation den Menschen erhebt. Auf keinem andern Grunde konnte die Theilnahme am ewigen Leben der Gottheit aufgebaut werden. Die Adoptionsgnade allein konnte dem Menschen nur ein Bächlein derselben zufließen lassen. Aber eine wahre und volle Gemeinschaft des Lebens, eine Gemeinschaft, wodurch der Mensch in die Circulation des göttlichen Lebens hineingezogen würde, um dasselbe im Sohne und durch den Sohn aus dem Vater zu schöpfen, und im Sohn und durch den Sohn auch den persönlichen Geist des Sohnes als seinen Geist in sich aufzunehmen — eine solche Gemeinschaft bewirkt nur die Incarnation.

---

existimo sanctum Baptistam addidisse, quia vidi Spiritum descendentem de caelo et manentem super eum. Avolavit enim ex nobis propter peccatum; factus est autem velut unus ex nobis, qui peccatum non novit, ut assuefieret porro Spiritus manere in nobis, cum discedendi aut subducendi se causam in ipso non haberet. Igitur nobis per seipsum spiritum accipit et naturae vetus bonum renovat. — Derselbe wiederum (In Is. l. 2, tit. 1): Requiescet super eum Spiritus Dei. A principio enim datus est nostri generis primitiis, id est Adamo, verum inobservatione mandati piger et remissus iussa posthabuit etc. Postea factus est homo unigenitum Dei Verbum, licet Deus esse non desineret, cumque similis nobis esset, irretitus tamen peccatis non est, Spiritusque sanctus in hominis natura insedit velut in ipso primo et quasi in secundis primitiis generis, ut et in nobis deinceps conquiesceret et maneret et in credentium mentibus cum voluptate habitaret.

Auch hier sehen wir also den Gottmenschen nicht bloß als Supplement, sondern als Complement des ersten Adam auftreten, als das Princip nicht der natürlichen Lebensgemeinschaft unter den Menschen, sondern als Princip einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott und dadurch auch der Menschen untereinander, als denjenigen, der das Menschengeschlecht zu einem göttlichen Geschlechte macht, der in seiner hypostatischen Sendung gewissermaßen der Conductor für die Ausbreitung der trinitarischen Mittheilungen nach außen ist.

§ 59. Dritte Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Berufung zur unendlichen Verherrlichung Gottes.

Mit dem Gesagten ist die Bedeutung der Incarnation noch nicht erschöpft. Die göttliche Würde und das göttliche Leben, die dem Geschlechte durch die Incarnation als durch eine Fortsetzung und Ausbreitung der trinitarischen Mittheilungen in Gott zufließen, befähigen dasselbe auch, die geheimnißvolle, unendliche Verherrlichung Gottes fortzusetzen, welche Gott in seiner innern Production erreicht und in der Incarnation nach außen weiterführt.

Schon oben wurde bemerkt, daß der Sohn Gottes auch in seiner Menschheit den Vater als dessen natürlicher Sohn ehrt und verherrlicht und dadurch die Ehre, welche er als das ewige Wort des Vaters demselben in seinem Schoße gibt, nach außen trägt. Da er nun seine eigene Würde und Kraft seinem mystischen Leibe, dem Menschengeschlechte, ebenfalls mittheilt, so wird dadurch auch dieses befähigt und berufen, in seinem übernatürlichen Haupte den ewigen Vater als solchen mit unendlicher Ehre zu verherrlichen.

Seiner Natur nach kann der Mensch Gott keine unendliche Ehre geben wegen seiner endlichen Würde und beschränkten Kraft; am allerwenigsten kann er Gott in seiner Vaterschaft verherrlichen, weil er zu derselben in keiner Beziehung steht. Selbst durch die Gnade der bloßen Adoptivkindschaft vermag er sich so hoch nicht zu erheben; seine Würde ist hier zwar ohne Vergleich größer als die ihm von Natur eigene, aber doch noch keine unendliche, ebensowenig wie seine Kraft; und überdies tritt er hier nur in ein analoges, nicht in das eigentliche Verhältniß des Sohnes zum Vater. Nur der natürliche Sohn Gottes kann seinen Vater als solchen mit unendlicher Ehre verherrlichen.

Dies thut er auch in seiner heiligen Menschheit. Denn obgleich die derselben mitgetheilte Kraft, Gott zu lieben und Werke zu seiner Ehre zu setzen, nicht in sich unendlich ist, so ruht dieselbe doch auf der unendlichen Würde und Kraft seiner Person, und ihre Thaten sind darum Gott unendlich wohlgefällig. Auf ähnliche Weise nun kann Christus auch in seinem mystischen Leibe seinen Vater in unendlicher Weise verherrlichen, und insofern er das in uns als in seinen Gliedern vermag, vermögen wir es in ihm.

Erstens vermögen wir dieses dadurch, daß die Handlungen Christi selbst als Handlungen unseres Hauptes auch uns als seinen Gliedern angehören. Kraft des solidarischen Zusammenhanges mit Christus sind seine Gebete, seine Werke, sein kindlicher Gehorsam, seine zu Ehren des Vaters ertragenen Leiden auch die unsrigen; und da wir durch denselben Zusammenhang mit ihm auch in sein persönliches Verhältniß zum Vater eintreten, so können wir nun auch durch seine Gebete, seine Werke und Leiden den ewigen Vater in seiner Vaterschaft unendlich verherrlichen.

Zweitens aber vermögen wir das auch durch unsere eigenen Gebete, Werke und Leiden, wenn wir dieselben nicht aus uns und für uns allein, sondern als Glieder des Gottmenschen setzen oder ertragen, d. h. in seinem Namen, in seinem Geiste und in seiner Kraft. In diesem Falle nämlich werden unsere Werke, obgleich in sich endlich, getragen und gehoben von der unendlichen Würde und Kraft des Hauptes, dessen Glieder wir sind, und wir ehren dadurch Gott nach der Beziehung, in der wir durch Christus zu ihm stehen, nicht bloß als unsern Adoptivvater, sondern als den natürlichen Vater Christi, dem wir gerade in dieser Eigenschaft durch Christus angehören. Das gilt selbstredend nicht von den natürlichen Werken, denn diese setzen wir nicht durch die uns von unserem Haupte zuströmende Kraft; es gilt nur von den übernatürlichen Werken, den Werken des göttlichen Lebens in uns, aber auch von diesen wiederum nur deshalb, weil die göttliche Lebenskraft uns eben von Christus als unserem Haupte zuströmt. Nur dadurch kann man sagen, daß Christus, der eingeborne Sohn Gottes, in uns lebe und wirke; nur dadurch sind unsere Werke auch seine Werke in uns; nur dadurch werden sie von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und verherrlichen Gott in dem Mysterium seiner natürlichen Vaterschaft mit unendlicher Ehre.

§ 60. Zusammenfassung des erhebenden Einflusses des gottmenschlichen Hauptes auf das Geschlecht; Beziehung desselben zum restauratorischen.

Nun können wir in etwa die wesentliche Bedeutung der Incarnation für das Menschengeschlecht überblicken. Durch den Gottmenschen als das Haupt wohnt, wie in ihm selbst, so auch weiterhin im Geschlechte leibhaftig die Fülle der Gottheit als zum Geschlechte gehörig, um dasselbe nach allen Richtungen hin zu erheben und zu vergöttlichen. Die Fülle der Gottheit ist die Salbe, womit das Haupt des Geschlechtes in seiner Menschheit als Sohn Gottes gesalbt wird, um auch als Mensch göttliche Würde und Kraft zu besitzen und Gott als seinen Vater zu verherrlichen. Durch diese Salbung ist er der Gesalbte schlechthin, der Christus. Aber darum müssen auch alle Glieder dieses Hauptes, die mit ihm ein Ganzes bilden, ein Christus mit ihm sein; die Salbung der Gottheit muß sich vom Haupte herab auf alle seine Glieder ergießen, damit auch sie mit göttlicher Würde und Kraft erfüllt in der Einheit mit ihrem Haupte werden, was ihr Haupt ist, ein königliches Priesterthum: Könige, die mit Christus und in Christus an der königlichen Herrlichkeit und Seligkeit Gottes theilnehmen als seine Kinder; Priester, die kraft einer göttlichen Weihe Antheil haben sollen an dem erhabenen Priesterthum des Sohnes Gottes, wodurch Gott in seiner trinitarischen Herrlichkeit geehrt und verherrlicht wird.

Diese erhabene Bedeutung der Incarnation ist, wie von selbst zu Tage tritt, nur denkbar durch ihre doppelte Beziehung einerseits zu dem Mysterium der Trinität in Gott und andererseits zu dem der übernatürlichen Gnade in der Creatur. Zwischen beide Mysterien tritt die Incarnation mitten hinein, um beide ineinander zu fügen. Die unendliche Mittheilung und Selbstverherrlichung Gottes in der Trinität wird in der Incarnation fortgesetzt und weitergeführt, nicht nur in den Gottmenschen, sondern auch in seinen ganzen mystischen Leib. Das Mysterium der Gnade aber erhält erst durch die Incarnation seinen festen Grund und seine höchste Vollendung. Die zweifache Mittheilung der göttlichen Natur, die wesenhafte in der Trinität und die gnadenvolle in der Heiligung, schließt sich in der Incarnation zu einem organischen Processe zusammen, und die zweifache übernatürliche Verherrlichung, die Gott als Vater von seinem natürlichen Sohne und von seinen Adoptivkindern erhalten will, wird zu einem harmonischen Hymnus verschmolzen.

Wie ganz anders erscheint die Bedeutung der Incarnation von dieser Seite angesehen, als wenn man sie bloß als Organ einer Erhebung des Geschlechtes von seinem Falle oder als Vermittlerin einer durch die Sünde zerrissenen Verbindung mit Gott betrachtet! Allerdings hat auch diese Auffassung, wie schon früher bemerkt, ihre volle Berechtigung, wenn sie nur nicht zu einseitig festgehalten, sondern in Beziehung zu der andern gesetzt wird.

Wie ist aber eine solche Beziehung herzustellen? Erstens dadurch, daß der Fall des Geschlechtes aufgefaßt wird als ein Sturz von einer Höhe, auf welcher das Geschlecht nicht durch sich selbst stand, und seine Trennung von Gott als die Zerreißung einer Verbindung, die es ebensowenig ursprünglich anknüpfen als später wieder aufnehmen konnte. In diesem Falle erscheint nämlich auch die Wiedererhebung als eine absolute Erhebung, wie sie eben nur durch den Gottmenschen stattfinden, und die Wiedervereinigung als die Wiederherstellung einer übernatürlichen Vereinigung, wie sie nur im Gottmenschen vermittelt werden konnte.

Zweitens wird jene Beziehung dadurch hergestellt, daß auch die Entlastung von der Schuld gegen Gott, welche die Menschheit auf sich geladen, nicht als eine bloße Wegnahme derselben, sondern als volle Bezahlung in Anschlag gebracht wird. Denn in der Vollzahlung einer solchen Schuld tritt das Geschlecht nicht bloß aus seinem gedrückten Zustande hervor, sondern es erhebt sich so hoch, daß es selbst den unendlichen Anforderungen Gottes genügen kann. Daß aber Gott solche unendliche Anforderungen stellt, ist nicht so sehr durch die Natur jener Schuld als vielmehr dadurch begründet, daß Gott auf unendliche Weise von den Menschen verherrlicht sein und zu dem Ende dem Geschlechte eine unendliche Würde sich selbst gegenüber verleihen will.

Faßt man die Wiedererhebung vom Falle und die Tilgung der Schuld von diesem Gesichtspunkte aus auf, dann thut sie nicht nur der erhabenen Bedeutung der Incarnation keinen Eintrag, sie läßt vielmehr dieselbe desto glänzender hervortreten. Der Gottmensch erscheint dann nicht bloß als Bringer übernatürlicher Güter, sondern auch als der unendlich mächtige Ueberwinder alles Bösen; als derjenige, welcher nicht bloß dem unschuldigen Menschen das Recht und die Macht gibt, Kind Gottes zu werden und als solches Gott zu verherrlichen und in ihm selig zu sein, sondern durch dieselbe Macht auch den Menschen von seiner Schuld entlastet, die durch die Sünde entstandene Unwürdigkeit und Ohnmacht entfernt; der endlich, wie er den Menschen aus der unermeßlichen Entfernung von Gott, in die

ihn seine Natur schon gestellt, in die nächste Nähe, ja in den Schoß Gottes hineinträgt, so auch den unergründlichen Abgrund auszufüllen vermag, den die Sünde zwischen Gott und dem Menschen öffnet.

Ja man dürfte wohl sagen, Gott habe, eben um die ganze Größe des Gottmenschen allseitig zu offenbaren, ihn nicht bloß geschickt, um das Geschlecht zu erheben, sondern auch dasselbe aus seinem Falle und seiner Schuld zu erlösen. Hätte das Geschlecht ursprünglich vor der Sünde seine übernatürlichen Güter vom Gottmenschen erhalten, so wäre es nicht so offenbar geworden, daß er und er allein die Quelle dieser Güter ist und sein kann; denn das Verlorene und lange Entbehrte weist, nach dem Verluste wiedergefunden, viel deutlicher auf seine Quelle hin, als das beständig in Ruhe Besessene. Und wenn der Gottmensch im Menschengeschlechte kein Uebel zu bekämpfen, namentlich nicht ein so großes Uebel wie die Sünde zu vernichten gehabt hätte, so würde seine göttliche, alles überwindende Kraft, nur in stiller Segenspendung wirkend, sich nicht allseitig in ihrem ganzen Umfange bethätigt haben. Jetzt aber erscheint der Gottmensch als derjenige, der in jeder Beziehung dem Menschengeschlechte alles dasjenige gewährt, was ihm nicht nur durch natürliche Dürftigkeit, sondern auch durch eigene Schuld an Vollkommenheit abgeht, und der auch trotz der Sünde und in der Sünde dem Universum eine wahrhaft unendliche Vollkommenheit und Würde verleiht.

§ 61. Mystische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Haupt des ganzen Universums.

Obgleich nämlich der Gottmensch zunächst nur mit dem menschlichen Geschlechte in Verbindung tritt, so ist er doch, wie früher schon angedeutet wurde, durch die Menschheit als den Mikrokosmos auch zu dem ganzen Kosmos in Beziehung gesetzt [1].

In der menschlichen Natur fließen die beiden Hälften des Universums, die geistige und die materielle Natur, zusammen; sie ist das Bindeglied

[1] Der hl. Johannes von Damaskus (Orat. de transfig. Dom. n. 18): „Der gnädige Wille des Vaters hat in seinem eingebornen Sohne das Heil des ganzen Erdkreises gewirkt und eine Verbindung aller Dinge hergestellt. Denn da der Mensch in sich die Verschlingung und das Band jeglicher Wesenheit, der sichtbaren sowohl als der unsichtbaren, trägt, so ging der Wille des Herrn und Schöpfers und Lenkers aller Dinge dahin, daß in seinem eingebornen und consubstantialen Sohne die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit, und durch diese die Verbindung aller Dinge vollzogen würde, und so Gott alles in allem wäre." Ueberhaupt enthält diese Rede viele herrliche Lichtblicke in die Tiefe des Mysteriums Christi.

zwischen beiden und läßt sie als ein zusammengehöriges, stufenweise gegliedertes Ganzes erscheinen. Dadurch also, daß der Gottmensch das Haupt der Menschheit wird, wird er zunächst auch das Haupt der materiellen Natur, deren natürliches Haupt eben der Mensch ist; aber zugleich wird er auch das Haupt der Engel, indem er seiner göttlichen Würde nach unendlich hoch über sie hinausragt, und wenngleich nicht durch Einheit des Geschlechtes, so doch durch die Aehnlichkeit der Natur und die organische Einheit des Universums mit ihnen in Verbindung tritt — „er ist das Haupt aller Fürstenthümer und Mächte“ [1]. „Der Erstgeborne aller Creatur“ [2] vereinigt in sich und um sich die ganze Creatur zu einem mystischen Leibe und einem heiligen Tempel, welchen er, und in ihm der Vater und der Heilige Geist, in Besitz genommen, indem er alles, was im Himmel und auf der Erde ist, in sich selbst als dem Haupte zusammenfaßt. Wie er als Gott vor allem ist und alles in ihm besteht, indem er als das Verbum virtutis Dei alles trägt, und wie er deshalb nach dem Apostel in seiner Menschheit das Haupt des Leibes der Kirche ist: so muß die auf ihn in seiner Menschheit gebaute Kirche auch alles umfassen, was durch seine göttliche Kraft getragen wird, damit man auch seiner Menschheit nach sagen könne, alles bestehe und ruhe in ihm (omnia in ipso constant), er sei durch die hypostatische Union mit einer geschaffenen Natur die Hypostase der ganzen Schöpfung geworden und trage sie auf seinen Schultern, die ganze Schöpfung sei an ihn angeschlossen und in ihn wie in ihre Wurzel eingesenkt [3].

Die ganze erhabene Bedeutung, welche der Gottmensch als Haupt für das menschliche Geschlecht insbesondere hat, muß ihm daher verhältnißmäßig auch in Bezug auf die ganze Schöpfung zukommen. Die ganze Schöpfung erhält durch ihn die letzte und erhabenste Weihe, indem die Salbung ihres Hauptes auf sie herabfließt. Die ganze Schöpfung wird dadurch in der wundervollsten Weise ein Tempel des Heiligen Geistes, weil er der Geist ihres Hauptes ist; sie wird der Herrlichkeit und Seligkeit des Sohnes Gottes theilhaft, der als die Quelle göttlichen Lichtes und Lebens sich in sie hineinsenkt; sie wird endlich ein unendlicher Hymnus zu Ehren des ewigen Vaters, dessen ewiges Wort sich mit ihren Tönen verschmolzen hat und all ihre Stimmen in sich zu einem harmonischen Accorde vereinigt.

---

[1] Eph. 1, 10. [2] Kol. 1, 16.

[3] Vgl. Kol. 1 die zweite Hälfte des Kapitels mit der Erklärung des Cornelius a Lapide.

Die materielle Natur, die schon in der Heiligkeit des ersten Adam die Wurzel und die Krone ihrer übernatürlichen Heiligkeit besessen hatte, wird noch höher erhoben durch den neuen Adam, der durch sich selbst, durch die in ihm wohnende Kraft der Gottheit das wahre Princip ihrer übernatürlichen Herrlichkeit ist und mit seinem eigenen Leibe als die kostbarste Perle in derselben funkelt. Im ersten Adam war sie von ihrer Höhe herabgefallen, im zweiten aber wird ihre übernatürliche Bestimmung unwandelbar fest begründet; denn er ergreift sie so gewaltig und erhebt sie so hoch, daß weder die Sünde, welche er vorfand, ihn an der Ausführung seines Werkes hindern, noch die Sünde, die sich nach seiner Besitzergreifung gegen ihn erhebt, die Macht seines Einflusses aufhalten kann.

Die rein geistigen Naturen, die Engel, hatten im ersten Adam ihr Haupt nicht; sie waren ihm vielmehr übergeordnet. Der zweite Adam hingegen ragt über sie empor und ist somit wenigstens insofern ihr Haupt, als er ihr König ist. Das läugnet kein katholischer Theologe. Aber was hindert uns, anzunehmen, oder vielmehr, ist es nicht sowohl der Würde des Gottmenschen und der der Engel zugleich durchaus angemessen, daß die Idee des Hauptes noch in vollerem Sinne in dem Verhältnisse Christi zu den Engeln verwirklicht sei? Ist es nicht dem Gottmenschen, als dem Erstgebornen aller Creatur, durchaus angemessen, daß gerade er als Haupt auch für die Engel das Princip (der Kraft und dem Rechte nach) ihrer übernatürlichen Würde und Weihe, der Gnade und der Glorie sei; und erlangen nicht auch die Engel durch diese Abhängigkeit von Christus eine ungleich höhere Würde, eine innigere Verbindung mit Gott, als sie haben würden durch die bloße Gnade der Kindschaft?

Nicht ohne Grund hat die Vulgata in der oben angezogenen Stelle Eph. 1, 10 das griechische ἀνακεφαλαιοῦν mit instaurare übersetzt [1]. Durch

[1] Das ἀνακεφαλαιοῦν sagt jedenfalls mehr als eine bloße Krönung durch Anfügung des höchsten und kostbarsten Theiles zum schon fertigen Ganzen. Man kann sich den Sinn desselben am besten an einem gotischen Bau klar machen. Die Aufsetzung der Kreuzblume auf dem Thurme ist eine Krönung des Baues; die Blume ist der erhabenste Theil desselben, wodurch seine Vollkommenheit abgeschlossen wird; aber der Bau selbst ist nicht in seinem Bestande davon abhängig. Dagegen der Schlußstein eines Kreuzgewölbes gibt dem Baue zugleich auch seinen innern Halt; der Bau ist von ihm ebenso abhängig wie von seinem Fundamente. Wenn man nun auch nicht annehmen will, daß die Gnade und Glorie von Anfang den Engeln auf Grund des Verdienstes Christi verliehen worden sei, so läßt es sich doch sehr gut denken, daß dieser Bau nachher in Christus nicht bloß seine Spitze, sondern

Christus sollten die Engel nicht etwa eine verlorene Gnade zurückerhalten; die guten hatten sie ja immer besessen und die bösen sollten sie in Ewigkeit nicht wieder erlangen. Die Instauration der Engel, welche durch die Incarnation eintrat, kann also nur darin bestehen, daß ihre Heiligkeit jetzt tief und fest begründet wurde auf dem Grunde, den Gott von Ewigkeit her vorausbestimmt, und daß sie mit der Krone geschmückt wurde, von der sie ihre letzte Weihe erhalten sollte. Dabei kann man immer die Instauration auch auf die Ausfüllung der durch die gefallenen Engel im Himmel hervorgerufenen Lücke beziehen; denn auch diese Lücke sollte durch den unendlichen Reichthum des göttlichen Hauptes gedeckt werden, indem dasselbe einerseits die durch die Sünde der Engel Gott zugefügte Unehre wieder gut macht, andererseits die Menschen in die leer gewordenen Plätze einführt. Aber da das instaurare dem griechischen ἀνακεφαλαιοῦν entsprechen muß, und der Apostel von einer Instauration alles dessen, was im Himmel, wie alles dessen, was auf der Erde ist, redet, so ist es nothwendig auf eine Vollendung der guten Sache zu beziehen, die dadurch sich vollzog, daß Christus ihr Haupt wurde.

Die geheimnißvolle Bedeutung der Incarnation besteht sonach darin, daß der Gottmensch als der Christus per eminentiam und als das erhabene Haupt zunächst des Mikrokosmos der Menschheit und dadurch des Makrokosmos des Universums die höchsten Zwecke und die erhabenste Idee verwirklicht, welche Gott in seinen Werken nach außen haben kann, nämlich die Idee der höchsten und umfangreichsten Mittheilung seiner selbst an die Geschöpfe und der höchsten und umfangreichsten Verherrlichung seiner selbst durch die Geschöpfe.

Von dieser Idee kann man sagen, daß sie das Mysterium der Incarnation beherrsche und bestimme; aber sie ist eben auch eine durchaus übernatürliche, mystische Idee, welche von der bloßen Vernunft weder erfaßt noch postulirt werden kann; sie ist „das Mysterium des Willensentschlusses Gottes nach seinem Wohlgefallen“[1], aus welchem die Incarnation selbst als die auch in sich selbst geheimnißvolle „Ausführung des in Gott verborgenen Mysteriums“[2] hervorging. Insofern die Incarnation dieser Idee entspricht und durch dieselbe bestimmt wird,

---

auch seinen Schlußstein empfangen und so erst seinen innern Halt gewonnen habe. Und wie es an sich denkbar ist, so scheint es auch nach dem Worte des Apostels gedacht werden zu müssen. [1] Eph. 1, 9.

[2] Dispensatio sacramenti absconditi in Deo — οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἐν τῷ θεῷ (Eph. 3, 9).

können wir sie aus dem Glauben wirklich begründen, und indem die Erkenntniß dieser Begründung uns einen Einblick in die erhabensten und wunderbarsten Pläne der Vorsehung thun läßt, gewährt sie unserem Wissensdrange eine unendlich größere Befriedigung, als wenn wir mit der bloßen Vernunft andere Gründe gefunden hätten, die einer niedrigern Ordnung der Dinge angehören.

III. Mystische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Mittler zwischen dem trinitarischen Gott und der Welt.

§ 62.

1. Als das übernatürliche Haupt des Universums überhaupt und des Menschengeschlechtes insbesondere ist der Gottmensch auch der Mittler zwischen Gott und seiner Creatur, und die Idee dieser Mittlerschaft, in ihrem innersten Wesen und ganzen Umfange verstanden, dient vorzüglich dazu, die übernatürliche Bedeutung der Incarnation ins Licht zu stellen.

Zunächst denken wir bei der Mittlerschaft Christi an seine versöhnende Function, an die Aussöhnung der sündigen Menschheit mit Gott. Aber diese Function ist nur ein einzelnes Moment in der Idee der Mittlerschaft des Gottmenschen: ihrem ganzen Wesen nach ist letztere die Vermittlung einer wunderbaren Innigkeit der Verbindung Gottes mit der Creatur, worin die Aussöhnung der Creatur, aber eine ganz besonders vollkommene Aussöhnung, mit eingeschlossen ist[1]. So stellt sie sich uns dar aus der

---

[1] *Cyrill.*, Dial. 1 de Trin. p. 404 sq. B. (interlocutor): An ergo eam solam ob causam unigenitus mediator esse censebitur, quod peccatum, quod nos a Dei caritate et consortio arcebat, procul repulit, et in pristinum statum nos reduxit, inimicitia deleta? Aut si alia ratio quaedam est, sciscitandi et discendi cupido dicere profecto non gravaberis. A. (interlocutor): Faciam, neque id cunctanter. Dicam vero, abolevisse quidem illum inimicitiam dubio procul in carne sua, sicut scriptum est, et, sequestrem veluti quendam ac mediatorem inter nos factum, nos a Dei caritate quam longissime seclusos ob mundanae voluptatis amorem, et quod creaturam prae creatore coleremus, per seipsum obtulisse Deo ac Patri, et fide iustificatos lucrifecisse: neque tamen asserimus ipsum ob huiusce rei dispensationem *solam* nuncupatum esse mediatorem, sed *ei porro aliam huiusce rei rationem arcanam et mysticam ad mediationis nomen et rem suppetere*. . . . Cum enim esset ipse Dei ac Patris illibata pulchritudo et forma ac species, ex ipso et in ipso Deus Verbum ad inanitionem se demisit, non ab ullo ad hoc adactus, sed beneplacito Patris secundum suam voluntatem, et factus est homo, illaesam prorsus et integram in se naturae suae retinens dignitatem, sed humanitatem assumens ratione incarnationis, et unus e duobus Filius intellectus, concurrentibus et collatis in unum natura divina et humana,

einfachen Analyse des Wesens der Incarnation und ihres Verhältnisses zu Gott und den Menschen.

Der Gottmensch ist die persönliche, hypostatische Einheit der Gottheit mit der Menschheit; er ist in Wahrheit Gott und Mensch. Als Mensch ist er eins, ein Ganzes mit dem Menschengeschlechte, ja mit der geschaffenen Welt, die er als Haupt in sich trägt; als Gott steht er in der realsten Verbindung mit seinem Vater, von dem er ausgeht, und mit dem Heiligen Geiste, den er aushaucht. In der Welt stehend, eins mit der Welt, ragt er in das Innerste der Gottheit hinein, ist selbst Gott und eins mit dem Vater und dem Heiligen Geiste. Folglich hebt er in seiner Person die Welt in die nächste Nähe, in die innigste Verbindung mit dem ewigen Vater empor, und trägt andererseits die Einheit, die er mit dem Vater hat, weiter nach außen und leitet sie über auf die ganze Welt. Er verflicht miteinander Gott und seine Creatur durch eine so innige Einheit und Wechselbeziehung, daß dadurch nicht allein jede Trennung der Creatur von Gott durch ihren Abfall, sondern auch der unendliche Abstand der Creatur von Gott, in dem sie schon von Natur aus steht, überwunden und aufgehoben wird.

Eben durch das erhabene Wunder seiner persönlichen Einheit ist also Christus das reale Band, wodurch die entferntesten Gegensätze in der wunderbarsten Weise einander nahe gebracht werden. Unmittelbar durch sich selbst begründet dieses Band eine Einheit der Creatur mit Gott, durch welche die substantiale Einheit zwischen Vater und Sohn auch der Creatur mitgetheilt und in dieser Mittheilung verherrlicht werden soll. Das erhabene Wort des Heilandes, „daß sie alle eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, daß sie vollkommen eins seien", wird gerade hier vollkommen erfüllt.

Von einer solchen realen Einheit, durch welche die Natureinheit des Sohnes und des Vaters auf uns fortgepflanzt werden soll, erklärt diese Worte der hl. Hilarius, indem er in Bezug auf die Einheit Christi mit uns auch die Eucharistie hineinzieht: „Wenn das Wort wahrhaft Fleisch

---

modo quodam ineffabili et arcano, qui mente capi nequit, in unitatem coniunctis. . . . Mediator igitur hoc pacto etiam censetur esse, ea, quae natura multum sunt dissita et immenso disiunguntur intervallo, deitatem nimirum et humanitatem, coniuncta et unita ostendens in seipso, et nos per seipsum Deo et Patri coniungens. Eiusdem enim est cum Deo naturae, quia ex ipso est et in ipso; et eiusdem quoque nobiscum est naturae, nam ex nobis etiam est in nobis. Non enim quod ad humanitatem attinet, diversus est a nobis, sed per omnia similis, excepto solo peccato, Emmanuel.

geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort im Brode des Herrn genießen: wie sollte man nicht dafür halten, daß er in uns naturhaft bleibe, da er, als Mensch geboren, die Natur unseres Fleisches unzertrennlich in sich aufgenommen und die Natur seines Fleisches zur Natur der Ewigkeit (d. h. der Gottheit) unter dem Sacramente des uns mitzutheilenden Fleisches gemischt hat! Denn so sind wir alle eins, da in Christus der Vater ist, und Christus in uns. Er ist also in uns durch sein Fleisch und wir in ihm, während mit ihm das, was wir sind, in Gott ist." — „So sollte", fügt der Heilige später hinzu, „durch den Mittler eine vollkommene Einheit hergestellt geglaubt werden, indem er im Vater bleibt, während wir in ihm bleiben, und er im Vater bleibend auch in uns bleibt, und wir so zur Einheit des Vaters aufsteigen." [1]

„Der Gott Logos", sagt in gleichem Sinne der hl. Cyrill von Alexandrien [2], „zieht, um eine große, ja gewissermaßen unendliche Gnade dem Menschengeschlechte zu gewähren, alle in eine gewisse Einheit mit sich. Denn da er einen menschlichen Leib angenommen, wohnte er unter uns; in sich aber hat er den Vater, als dessen Wort und Abglanz."

2. Durch diese Verbindung mit dem Vater, die Christus in seiner Person vermittelt, „werden wir zur Einheit der Majestät des Vaters aufgenommen" [3], werden ihm verwandt als ein wahrhaft göttliches Geschlecht und participiren nicht nur an dem Modus der Verbindung des Sohnes mit dem Vater, sondern auch an der Kraft derselben [4].

Eine solche Verbindung des Menschen mit Gott dem Vater ließe sich nämlich nicht denken, wenn wir dadurch nicht auch in irgend einer Weise an den Vorzügen und dem Leben der göttlichen Natur theilnehmen sollten, wie der Sohn durch die substantiale Einheit mit dem Vater an der Majestät und dem Leben desselben theilnimmt. Die lebendige Einheit, deren Wurzel die substantiale ist, kann keine andere sein als die Theilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade der Kindschaft. Oder wie sollte uns der Vater in seinem Sohne in seinen Schoß aufnehmen, wenn er bloß ein einfaches Friedensverhältniß, nicht die innigste Freundschaft und Lebensgemeinschaft mit uns eingehen wollte? Nothwendig oder angemessen kann die reale Einheit nur da sein, wo eine andere, ihrer würdige, übernatürliche Einheit des Lebens, der Herrlichkeit und der Seligkeit dadurch begründet und besiegelt werden soll.

---

[1] De Trin. l. 8, n. 13. 14.
[2] Thesaur. p. 122.
[3] *Hilar.*, In Ps. 67.
[4] *Cyrill. Alex.*, In Io. l. 6, p. 653.

Das hatte schon der hl. Athanasius erkannt, als er die Nothwendigkeit eines wahrhaft gottmenschlichen Mittlers auf folgende Weise begründete: „Die Vergöttlichung würde der Mensch nicht empfunden haben durch Verbindung mit einer bloßen Creatur, wenn nicht der Sohn Gottes wahrhaft Gott wäre; noch auch würde der Mensch dem Vater nahe gebracht worden sein, wenn es nicht das substantiale, wahre Wort des Vaters gewesen wäre, welches das Fleisch annahm. Und wie wir weder von der Sünde noch vom Fluche befreit worden wären, wenn das vom Logos angezogene Fleisch nicht wahrhaft und naturhaft menschliches Fleisch gewesen wäre — denn mit einer fremden Sache haben wir nichts gemein —: so würde der Mensch auch nicht vergöttlicht worden sein, wenn es nicht das substantiell aus dem Vater entspringende, wahre und eigene Wort desselben gewesen wäre, das unser Fleisch annahm. Denn deshalb ist diese Vereinigung veranstaltet worden, damit die wahre und, um mich so auszudrücken, natürliche Gottheit den wahren und natürlichen Menschen sich verbände und das Heil und die Vergöttlichung des Menschen dauerhaft würde.“ [1]

In doppelter Weise läßt sich die Mittlerschaft Christi nach ihrer Wirksamkeit auffassen: erstens mehr physisch als eine Brücke [2] oder ein

---

[1] Aehnlich wie Athanasius schildert uns die Nothwendigkeit und Bedeutung der substantialen Mittlerschaft der überall in seine Fußstapfen tretende Cyrillus (In Io. l. 11, p. 1002): *Vinculum unitatis nostrae cum Deo Christum esse liquet, qui nos sibi ipsi devinxit ut homo, sed et Deo, prout Deus est naturaliter Genitori suo inexsistens.* Non enim aliter ad incorruptionem evehi poterat natura corruptioni subiacens, nisi descenderet in ipsam natura omnis corruptionis et mutationis expers, *elevans quodammodo ad proprium bonum eam,* quae infra semper iacet, et communione ac commixtione cum se ipsa *ex terminis creaturae convenientibus paene extrahens* et in se ipsam transformans eam, quae ex se talis non est. An einer andern Stelle (Contra Arianos, Or. 4, n. 6 sq.) erklärt auch Athanasius selbst, wie der hl. Cyrillus, die Mittlerschaft des menschgewordenen Logos als eine Ueberleitung derjenigen Güter, welche der Logos aus sich besitzt, der Mensch hingegen aus sich nicht beanspruchen kann. Propterea Verbum incarnatum est, ut tamquam in ipsum collata dona ad nos transeant. Nam homo merus numquam talibus dignatus esset. Verbum autem solum nihil horum indigeret. Quare nobiscum copulatum est Verbum: ac tunc potestatem suam nobis impertiit, et nos in altum provexit. Etenim Verbum exsistens in homine sublimem hominem extulit, et in homine exsistente Verbo accepit homo.

[2] So nennt der hl. Paulin von Nola den Gottmenschen an einer Stelle (Ep. 33), an welcher er zugleich auf die sofort oben im Texte anzuführende Idee Tertullians anspielt. Per Christum Deo iuncti et insiti sumus, ut Dei arrhabonem teneamus in terra nostra Spiritum sanctum, quem dedit nobis, et nostri

Kanal, der Gott und die Creatur in Berührung bringt, und so haben wir sie bisher betrachtet; zweitens als eine gewisse wechselseitige, reale **Verpfändung** Gottes und der Creatur, womit beiderseitig die unwandelbarste Freundschaft und Liebe begründet wird. So sagt schon Irenäus[1], der Logos habe Gott zum Menschen gebracht durch den Geist des Vaters (den der Apostel das Pfand unserer Erbschaft nennt), den Menschen hinwiederum durch die Annahme der menschlichen Natur bei Gott niedergelegt und so wahrhaft und fest die Incorruptibilität uns geschenkt. An einer andern Stelle[2] bemerkt er, der Sohn Gottes habe dadurch, daß er sich uns und uns sich ähnlich machte, bewirkt, daß der Mensch dem Vater theuer würde (und so der Liebe desselben versichert würde). Tertullian bezeichnet die Mittlerschaft geradezu als die Function eines Sequesters, eines Pfandbewahrers[3]: „Dieser (Jesus), Pfandbewahrer Gottes und der Menschen benannt wegen der ihm anvertrauten Hinterlage beider Theile, bewahrt auch die Hinterlage des Fleisches in sich, als Pfand der ganzen Summe. Denn wie er uns das Pfand des Geistes zurückgelassen hat, so hat er von uns das Pfand des Fleisches empfangen und in den Himmel erhoben, als Pfand der ganzen, einst dorthin nachzuziehenden Summe. Seid guten Muthes, Fleisch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Christus in Besitz genommen.“ Wir brauchen nicht darauf aufmerksam zu machen, daß die wechselseitige Freundschaft, die auf einer so wunder-

---

pignus habeamus in Deo carnem Christi: quia intervallum istud immensum, quo a divinis mortalia disparantur, medio et inter utraque communi interventu suo, velut quodam ut sic dixerim ponte, continuat, ut eius tramite terrena caelestibus conserantur.

[1] Adv. Haer. l. 5, c. 1, n. 2: Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem, quae est ad eum, perierunt omnes haereticorum doctrinae.

[2] Ibid. c. 16, n. 6: Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium, similitudinem pretiosus homo fiat Patri.

[3] De resurrectione carnis: Hic sequester Dei atque hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrhabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis arrhabonem Spiritus reliquit, ita et a nobis arrhabonem carnis accepit, et vexit in caelum, pignus totius summae, illuc quandoque redigendae. Securae estote caro et sanguis, usurpastis et caelum et regnum Dei in Christo.

baren Verpfändung beruht, nicht eine bloß natürliche oder die Wiederherstellung einer solchen sein kann. Ist doch diese Verpfändung derart, daß in ihr Gott das Kostbarste, was er besitzt, den Geist seines Herzens in seinem Sohne uns geschenkt hat, und daß er andererseits das angenommene Fleisch als sein eigenes, folglich auch uns als zu sich selbst gehörig lieben muß. Mit Recht setzen daher die Väter mit dem Apostel auf das Pfand des Heiligen Geistes die Hoffnung auf die Erbschaft der Kinder Gottes, und auf die Besitznahme unserer Natur von seiten Gottes das Vertrauen, daß er, sie als die seinige behandelnd, sie mit seinem ewigen Leben erfüllen werde.

3. Die Bedeutung der Mittlerschaft Christi geht aber nicht darin auf, daß sie an und für sich eine übernatürliche Einheit der Creatur mit Gott begründet; sie macht Christus auch zum gebornen Mittler durch seine vermittelnde Thätigkeit, sie begründet seine thätige Mittlerschaft. Die erstere darf man ebensowenig ohne die letztere, wie die letztere ohne die erstere ins Auge fassen. Selbstverständlich müssen jedoch beide, um in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt zu werden, als Vermittlung einer durchaus übernatürlichen Verbindung der Creatur mit Gott aufgefaßt werden.

In seiner thätigen Mittlerschaft vermittelt Christus den Verkehr zwischen Gott und der Creatur, d. h. die Thätigkeit Gottes in Bezug auf die Creatur und die Thätigkeit der Creatur in Bezug auf Gott.

Christus tritt zuerst auf als Mittler Gottes an die Creatur. Vom Vater ausgehend und doch mit ihm eins bleibend, die Fülle der Gottheit in sich tragend, tritt er an die Creatur heran, nicht als ein bloßer Bevollmächtigter, der nur mit delegirter Autorität gesandt wird, sondern Gott persönlich repräsentirend, gesalbt zum Träger der göttlichen Wirksamkeit durch das Oel der göttlichen Wesenheit.

Es ist klar, daß die Wirksamkeit Gottes, zu welcher dieser aus dem Schoße der Gottheit hervorgehende Gesandte berufen ist, eine überaus wunderbare sein muß. Wo Gott uns so nahe tritt, so tief sich zu uns herabläßt, da muß er auch die Tiefen der Gottheit erschließen und die Fülle ihrer Reichthümer durch seinen zu uns kommenden Sohn an die Creatur übermitteln. Uebermitteln muß der menschgewordene Sohn Gottes an die Creatur das göttliche Licht, die göttliche Wahrheit, deren verkörpertes Wort er ist, und dadurch die Creatur erheben zur Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß. Uebermitteln muß er als der Eingeborne, als „der Sohn der Liebe“ [1] des Vaters, die Gnade der Kinder Gottes, indem er

[1] Kol. 1, 13.

allen, die an ihn glauben, die Macht gibt, Kinder Gottes zu werden. Vermitteln muß er an die Creatur ein neues, höheres Reich der göttlichen Herrschaft, indem er von ihr im Namen Gottes auf eine ganz besondere Weise Besitz nimmt und durch die von ihm ausgehende Kraft bewirkt, daß Gott in ihr lebe und walte und seine Herrlichkeit in ihr widerstrahlen lasse, wie die Seele in dem ihr verbundenen Leibe. Kurz, er ist durch das Oel seiner Gottheit gesalbt, durch seinen Ausgang vom Vater berufen zum Propheten als Vermittler übernatürlicher Erleuchtung, zum Priester als Vermittler übernatürlicher Gnaden, zum Könige als Vermittler des übernatürlichen göttlichen Reiches.

Aber auf der andern Seite ist er auch Mittler der Menschen und der Creaturen überhaupt an Gott. Er bringt die Creatur Gott so nahe, daß sie in ihren Leistungen gegen Gott die sonst für sie unnahbare Unendlichkeit Gottes erreicht. Als Haupt der Creaturen handelt er in ihrem und handeln sie in seinem Namen Gott gegenüber. So kann und soll er als Mittler der Creaturen an Gott diesem den Hymnus einer entsprechenden Anerkennung und Lobpreisung darbringen. So kann und soll er es vermitteln, daß die Creatur in ihm und mit ihm Gott einen Tribut der Anbetung und Genugthuung zolle, welcher die Größe der unendlichen Erhabenheit Gottes und der ihr durch die Sünde zugefügten Unbill aufwiegt. So kann und soll er endlich die Creatur in einer so wunderbaren Weise der Herrschaft Gottes unterwerfen, daß sie in ihm und mit ihm königlich ihrem Herrn dient, und daß ihre Huldigungen nicht mehr die einer Sklavin, sondern die einer zur Mitherrschaft berufenen Königin sind. Wie er Gott bei den Menschen vertritt als Prophet, Priester und König, so vertritt er auch die Menschen bei Gott als ein Prophet, der an ihrer Statt das Lob Gottes singt, wie sie es nicht vermögen; als ein Priester, der für sie Gott den höchsten Tribut leistet, den sie nicht erschwingen können; als ein König endlich, der an ihrer Statt und durch sie Gott den edeln, freien Dienst eines Kindes leistet.

4. Die Functionen der Mittlerschaft des Gottmenschen concentriren sich offenbar in seinem Priesterthume. Wenn er die Gnade Gottes zu uns herabbringt, dann versteht es sich von selbst, daß er uns auch als Prophet das Licht der Wahrheit bringt, welches in dieser Gnade eingeschlossen ist, und daß er als König das übernatürliche Reich Gottes stiftet und regiert, welches ja nichts anderes ist als das Reich der Gnade. Und andererseits, wenn er allein im stande ist, im Namen der Creatur Gott den würdigen Tribut zu zahlen, so wird er auch, und er allein,

Gott das Lob und den Gehorsam leisten können, welchen Gottes Unendlichkeit verlangt.

Ja, die ganze Mittlerschaft Christi ist im Grunde nichts anderes als ein Priesterthum, wie ja auch das Priesterthum nichts anderes ist als eine Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen. Aber das Priesterthum Christi ist eben ein ganz außerordentliches Priesterthum, welches Gott den Creaturen und die Creaturen Gott in einem übernatürlichen, geheimnißvollen Wechselverkehre entgegenführt als Organ einer übernatürlichen Wirksamkeit Gottes auf die Menschheit und eines übernatürlichen Cultes der Menschen gegen Gott. Den vollen Begriff des Priesterthums und der Mittlerschaft Christi gewinnen wir erst dann, wenn wir die Wirkungen und das innere Verhältniß dieser beiden sich durchkreuzenden Functionen des Gottmenschen betrachten.

Dadurch, daß im Gottmenschen Gott mit seiner Gnadenkraft uns wunderbar nahetritt und auf uns wirkt, wird die unendliche Kluft aufgehoben, welche die Creatur, sei es wegen ihrer natürlichen Niedrigkeit, sei es wegen ihrer Schuld, von Gott trennte, und in der Gnade der Kindschaft mit Beseitigung der Schuld eine übernatürliche Einheit der Creatur mit Gott hergestellt. Aber gerade diese geheimnißvolle Einheit mit Gott soll der Gottmensch nicht bloß herabbringen, er soll sie vielmehr durch seinen Cult im eigentlichen Sinne erkaufen, erwerben und so sie vom Himmel herabziehen. Zur festern Begründung und Besiegelung soll diese Einheit dadurch hergestellt werden, daß Gott verbindlich gemacht wird, dieselbe seinerseits einzuführen und zu bewirken. So kann aber Gott nur verbindlich gemacht werden, wenn die Creatur durch den vom Gottmenschen vermittelten Cult ihm einen unendlich werthvollen Preis darbringt.

Folglich muß die priesterliche Mittlerschaft des Gottmenschen darin culminiren, daß er durch den Cult, den er im Namen der Creatur Gott darbringt, die Einheit mit Gott, die er als Organ Gottes bewirken soll, erkauft und verdient.

Schon als substantialer Mittler begründet der Gottmensch zwischen Gott und der Creatur einen Bund, aus dem die Vereinigung beider in der Gnade hervorgehen kann und soll, indem einerseits Gott mit seiner Gnadenkraft der Creatur nahetritt, andererseits die Creatur kraft ihrer Beziehung zum Gottmenschen als ihrem Haupte auch der Vereinigung mit Gott durch die Gnade würdig wird. Aber befestigt und besiegelt wird dieser Bund erst durch die thätige oder moralische Mittlerschaft Christi in seinem Priesterthume, weil nur durch sie ein beiderseitiger Austausch durch gleichwiegende Gegenleistungen eintritt.

Ist nun der Mensch durch die Vermittlung des Gottmenschen in die Einheit mit Gott eingeführt, dann wird der Gottmensch, wie der Vermittler in der Erwerbung der Gnade, so auch der Vermittler des für dieselbe schuldigen Dankes. Denn der Dank für eine Gabe muß, soll er vollkommen sein, ebenso groß sein wie der Preis, womit sie erkauft wird. Ebensowenig wie die Creatur aus sich die übernatürliche Einheit mit Gott zu verdienen vermag, kann sie aus sich den schuldigen Dank dafür leisten. Nur der Gottmensch und sein Cult ist dazu würdig und kostbar genug; durch sein Opfer muß er die Einheit der Creatur mit Gott, wie er sie begründet, so auch krönen und vollenden.

Wie Christus den Cult, den er Gott darbringt, und den Bund, den er dadurch zwischen Gott und den Menschen schließt, verwirklicht, wie namentlich seine moralische Mittlerschaft auch dadurch zu einer überaus realen und substantialen wird, daß er nicht bloß Werke zur Ehre Gottes setzt, sondern auch eine substantiale Gabe von unendlichem Werthe Gott darbringt, werden wir später zeigen, wo vom Opfer Christi die Rede sein wird.

Das ist in kurzen Umrissen die Idee der erhabenen Mittlerschaft des Gottmenschen. Es ist klar, daß sich dieselbe nicht einfach auf die Abhilfe eines in der Natur begründeten Bedürfnisses beschränkt, sondern durchaus einen übernatürlichen Charakter besitzt, und daß sie wesentlich nicht nur auf die Wiederherstellung einer Trennung der natürlichen Einheit, sondern auch auf die Begründung und Vollendung einer absolut übernatürlichen, geheimnißvollen Einheit der Creatur mit Gott hinausläuft, also auch in sich selbst durchaus ein Mysterium ist und sein muß.

In concreto freilich ist Christus Mittler zur Wiederherstellung einer aufgelösten Einheit, und seine vermittelnde Thätigkeit hat daher wesentlich den Charakter der Versöhnung, aber einer Versöhnung, die nicht bloß die Schuld aufheben, sondern einen unaussprechlich innigen und festen Bund zwischen den Versöhnten begründen soll, wie er selbst vor der Schuld, vom natürlichen Menschen wenigstens, nicht beansprucht noch geahnt werden konnte.

§ 63. Subjective Bedeutung der Incarnation für Gott und den Menschen.

Die Zwecke, welche wir bis jetzt als die Idee der Incarnation in den Augen Gottes bestimmend angegeben haben, sind durchaus objectiver Art, d. h. sie liegen in einer durch die Incarnation begründeten, thatsächlichen Ordnung der Dinge, nämlich in der Fortführung der trinitarischen Mit-

theilung und Selbstverherrlichung Gottes nach außen und in der Begründung und Vollendung einer übernatürlichen Verbindung der Creatur mit Gott.

Andere Zwecke und Wirkungen des Mysteriums sind mehr subjectiver Natur, sei es für Gott, sei es für das Geschöpf: für Gott, indem er in der Ausführung des Werkes auch beabsichtigt, seine dazu mitwirkenden Eigenschaften zur Offenbarung zu bringen; für das Geschöpf, indem es durch die Erkenntniß des Mysteriums nach dem Ursprunge, Wesen und den Wirkungen desselben große geistige Vortheile empfängt.

So bringt Gott bei der Ausführung der Incarnation zur Geltung seine Macht durch die Hervorbringung eines so erhabenen und schwierigen Werkes, seine Weisheit durch die zugleich sanfte und mächtige Anordnung der Mittel für die höchsten Ziele, seine Güte, indem er der Creatur sich auf eine so wunderbare Weise mittheilt, daß er sie seinem eingebornen Sohne einverleibt und ihr denselben schenkt als Kaufpreis für die Befreiung von der Schuld und für die Erwerbung der Gnade; seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, indem er die Sünde nur nach vollgiltiger Genugthuung nachläßt. Wir nennen die Offenbarung dieser Eigenschaften subjective Zwecke Gottes (finis operantis), weil sie das gewollte Object, die Incarnation, nicht innerlich bestimmen, sondern dasselbe seiner Idee nach als bestimmt schon voraussetzen. Diese Zwecke dürfen also immerhin bei der Incarnation zur Erklärung ihres Ursprunges angegeben werden, aber sie enthalten nicht das eigentliche innere Motiv für dieselbe und führen nicht ein in das Verständniß ihrer Idee; sie setzen vielmehr, um vollkommen verstanden zu werden, das Verständniß der Idee schon voraus. Die Wissenschaft gibt also nur dann volle Rechenschaft von dem wunderbaren Werke der Incarnation, wenn sie zeigt, von welch großer Idee dasselbe getragen werde, und wie folglich Gott in der Ausführung derselben seine Macht, seine Weisheit, seine Güte und Heiligkeit habe offenbaren können und wollen. Das innere Motiv oder jene Idee ist hier eben die wunderbare Fortführung der trinitarischen Productionen nach außen und in das ganze Universum, sowie die dadurch zu begründende wunderbare Einheit der Creatur mit Gott.

Auf ähnliche Weise liegt die subjective Bedeutung, welche die Incarnation für den sie betrachtenden Menschen hat, außer der eigentlichen Idee derselben, obgleich sie sich aus letzterer von selbst ergibt und jedenfalls mit in der Absicht Gottes gelegen ist. Zur objectiven Idee der Incarnation gehört es, daß der Mensch durch sie zum Gliede Christi und zur Kindschaft Gottes erhoben werde, um durch Christus auf übernatürliche

Weise Gott zu verherrlichen und in Gott selig zu sein. Daraus folgt von selbst, und Gott beabsichtigt es auch, daß der Mensch durch die Erkenntniß der Incarnation zur Uebung des Guten und zur Vermeidung des Bösen angeregt werde, daß er in Christus das Vorbild erblicke, welches er nachahmen soll, daß diese innige Verbindung Gottes mit ihm sein Vertrauen bestärke, die Erkenntniß Gottes ihm erleichtere, seine Liebe entzünde und entflamme. Aber alle diese subjectiven Wirkungen der Incarnation sind nur denkbar auf Grund der objectiven. Sie setzen nämlich voraus, daß wir durch die objective Kraft und Bedeutung der Incarnation zu Gliedern und Mitbrüdern Christi berufen sind. Wenn wir nicht durch die Incarnation einen so erhabenen Beruf erhielten, so würden wir durch jene Beziehung derselben auf die Leitung und Anregung unseres gottgefälligen Lebens allein keine hinreichende Begründung für dieselbe geben können.

Noch viel weniger würden wir das vermögen, wenn wir unter diesem gottgefälligen Leben nur die Entwicklung unserer Natur verständen, obgleich nicht ausgeschlossen ist, daß die Incarnation auch für die Schäden und Bedürfnisse der Natur als solcher die größte Bedeutung hat. Eine engere Beziehung aber hat sie nur zur Entwicklung des übernatürlichen Lebens des Menschen.

Wir wollen hier einige tiefsinnige, aber sonst wenig verwerthete Gedanken des hl. Thomas anführen, welche diese Beziehung in ein eigenthümliches Licht setzen.

In der Summa contr. gent. l. 4, c. 54 zeigt nämlich der hl. Thomas, wie die Incarnation eben dazu angethan sei, dem Menschen das Streben nach seinem übernatürlichen Ziele, der Anschauung Gottes, zu erleichtern.

Erstens, sagt er, könnte der Mensch wegen des unendlichen Abstandes zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur daran verzweifeln, eine so wunderbare Vereinigung seiner Erkenntnißkraft mit der göttlichen Wesenheit, wie sie zur visio beatifica nothwendig ist, zu erreichen. Allein die noch höhere hypostatische Einheit der göttlichen Person mit der menschlichen Natur zeigt uns, daß auch jene geringere Vereinigung möglich sein muß, und bestärkt dadurch unsere Hoffnung auf die Erreichung derselben; sie bestärkt dieselbe um so mehr, als sie uns die Würde unserer Natur zum Bewußtsein bringt und uns zeigt, daß wir, über alle Creaturen erhaben, nur in der innigsten Vereinigung mit Gott unsere volle Glückseligkeit erreichen können und sollen [1].

[1] Analog ist folgender Gedanke des hl. Maximus Martyr (Cap. theol. dogm. cent. 1, c. 62): „Eine sichere Bürgschaft für die Hoffnung auf Vergöttlichung ist

Wenn der Mensch zur unmittelbaren Anschauung Gottes und damit zur Theilnahme an der Gott eigenthümlichen Erkenntniß bestimmt ist, so kann er auf dem Wege zu diesem Ziele keinen andern Lehrer haben als Gott selbst; damit nun diese Belehrung des Menschen durch Gott auf eine der menschlichen Natur entsprechende Weise geschehe, erscheint es angemessen, daß Gott selbst in sichtbarer Gestalt zu ihm komme. Somit entspricht die Incarnation des Logos dem in uns zu begründenden übernatürlichen Glauben.

Aber auch die innige Liebe zu Gott, durch die wir nach der übernatürlichen Vereinigung mit ihm streben sollen, konnte nicht besser erregt werden, als dadurch, daß Gott selbst in der vollkommensten Weise seine Liebe zu uns bethätigte, indem er unsere Natur annahm und unser Bruder wurde. Je näher Gott uns tritt, je mehr er sich zu uns herabläßt, desto zärtlicher und vertraulicher wird unsere Liebe zu ihm, und desto mehr verlangt sie, mit ihm auch in seiner Gottheit vereinigt zu werden.

Man sieht, diese Gründe des hl. Thomas sind nicht aus der Verdorbenheit unserer Natur oder aus der ihr anhaftenden Sündhaftigkeit genommen, sondern aus der Erhebung der Natur über sich selbst. Wir heben das um so mehr hervor, da man gemeiniglich die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische nur durch die Versunkenheit unserer Natur in das Sinnliche erklären will. Freilich ist die Incarnation ein Mittel, wodurch der Mensch sich aus der Knechtschaft der Sinnlichkeit zum Geistigen erhebt. Aber noch mehr soll die sichtbare Erscheinung Gottes im Fleische für uns ein Pfand sein, daß er dereinst in seinem eigenen Wesen sich uns offenbaren werde. Nur dadurch, daß wir eben zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens bestimmt sind, kann die sichtbare Erscheinung Gottes auch als ein proportionirtes Mittel erscheinen, um uns aus der Sinnlichkeit zu erheben. Wenn wir nicht so hoch erhoben, sondern bloß aus der Knechtschaft der Sinnlichkeit befreit werden sollten, so stände dieses Mittel zu dem Zwecke nicht im richtigen Verhältniß [1].

---

der Natur der Menschen die Menschwerdung Gottes, die in dem Maße den Menschen zu Gott macht, in welchem Gott Mensch wurde; derjenige, welcher ohne Sünde Mensch geworden, ohne Umwandlung (der menschlichen Natur) in die Gottheit, wird auch die Natur vergöttlichen und sie durch sich selbst so hoch erheben, wie er sich um des Menschen willen erniedrigt hat."

[1] Mit Recht schildert uns der Verfasser des Manuale S. Augustini c. 25 die sichtbare Erscheinung Gottes als ein der geistigen Anschauung paralleles und ihr correspondirendes Gut, wodurch der Mensch seinem Leibe nach in ähnliche Verbindung mit Gott gesetzt werde, wie durch die visio beatifica dem Geiste nach: Deus propter homines factus est homo, ut uterque sensus hominis in ipso bea-

§ 64. Rechtfertigung und Weiterführung des über die Bedeutung und Motivirung der Incarnation Gesagten. Der Gottmensch in jeder Beziehung Mittel- und Schwerpunkt der Welt.

1. Es fragt sich nun, ob wir mit unsern Erklärungen über Bedeutung und Zweckbeziehung der Incarnation nicht der in der Kirche gewöhnlichen, fast möchte man sagen, dogmatisch feststehenden Ansicht zu nahe treten. Lehrt doch die Kirche, daß der Sohn Gottes wegen uns Menschen (propter nos homines) Mensch geworden sei, und zwar um uns von der Sünde zu erlösen. Auch ist es eine ziemlich constante Lehre der Väter, daß eben das Bedürfniß und die elende Lage des Menschengeschlechtes ihn, der sonst keinen Grund dazu gehabt, bewogen habe, vom Himmel herabzusteigen. Zudem ist es die gewöhnliche Meinung, die Menschwerdung sei eine Gottes an sich unwürdige Erniedrigung, so daß der Sohn Gottes, wenn nicht die Sünde es nothwendig gemacht hätte, nicht nur nicht Mensch geworden sein würde, sondern auch nicht einmal es hätte werden können. Demnach scheint die Motivirung der Incarnation nicht so sehr in den hohen Regionen, wohin wir sie verlegt haben, als vielmehr in der aus der Sünde entsprungenen Noth des Menschengeschlechtes gesucht werden zu müssen.

Hierauf ist zunächst zu erwidern, daß auch nach unserer Ansicht der Sohn Gottes um uns Menschen willen und um uns von der Sünde zu erlösen, Mensch geworden ist. Haben wir doch ausdrücklich gelehrt, daß die Incarnation uns Menschen vorzüglich zu gute kommen soll, und daß Gott somit dieselbe auch aus unaussprechlicher Liebe und Herablassung gegen uns gewollt habe. Ja, diese Liebe zeigt sich eben da am größten, wo sie den Menschen nicht bloß in der vollkommensten Weise von der Schuld und ihren Folgen entlasten, sondern ihn auch zu einer wunderbaren, alle Begriffe übersteigenden Herrlichkeit erheben will.

Ebenso haben wir nicht geläugnet, daß die Incarnation die Bestimmung habe, eben den gefallenen Menschen von seiner Sünde zu befreien, und daß folglich die Liebe Gottes, welche das Motiv der Incarnation ist, eine erbarmende Liebe sei. Wir läugnen nur, daß diese Liebe ihren

---

tificaretur et reficeretur oculus cordis in eius divinitate et oculus corporis in eius humanitate, ut sive egrediens sive ingrediens in ipso pascua inveniret humana natura condita ab ipso. Diese Stelle und der ihr zu Grunde liegende Gedanke sind besonders vom hl. Bonaventura oft angezogen und ausgeführt worden.

Reichthum auf die Anforderungen des Mitleids beschränke und in dieser Einschränkung das Princip und Motiv der Incarnation sei. Und so läugnen wir auch ferner, daß die Erhöhung des gefallenen Menschen der einzige oder gar der höchste Zweck, die Liebe zu ihm das einzige oder das höchste Motiv der Incarnation gewesen sei; die Herrlichkeit Christi und Gottes selbst ist der höchste Zweck, die Liebe Gottes zu sich selbst und zu Christus das höchste Motiv der Incarnation. So oft auch die heiligen Väter die nothwendige Wiedererhebung des gefallenen Menschen als den Zweck, das Erbarmen Gottes als das Motiv der Incarnation angeben, so heben sie doch nicht minder oft hervor, daß Gott in seiner überfließenden Liebe nach der Incarnation uns unendlich mehr geben, uns ungleich höher erheben wollte als zuvor. „Da die Fülle des menschlichen Geschlechtes", sagt der hl. Leo, „in den ersten Eltern gefallen war, so wollte der barmherzige Gott der nach seinem Bilde geschaffenen Creatur durch seinen eingebornen Sohn Jesus Christus so zu Hilfe kommen, daß nicht außerhalb der Natur die Wiederherstellung derselben läge, und daß über die Würde des eigenen Ursprunges der zweite Zustand hinausginge. Glücklich (die Natur), wenn sie von dem nicht abfiel, was Gott gemacht hatte; glücklicher, wenn sie in dem bleibt, was er wiederhergestellt. Es war etwas Großes, von Christus die Gestalt empfangen zu haben, aber etwas Größeres ist es, in Christus seine Substanz zu haben." [1]

---

[1] *Leo M.,* Serm. 2 de resurr. Collapsa in parentibus primis humani generis plenitudine, ita misericors Deus creaturae ad imaginem suam factae per unigenitum suum Iesum Christum voluit subvenire, ut nec extra naturam esset reparatio naturae, et ultra propriae originis dignitatem proficeret secunda condicio. Felix, si ab eo non decideret, quod Deus fecit; felicior, si in eo maneret, quod refecit. Multum fuit a Christo recepisse formam, sed plus est in Christo habere substantiam. Suscepit enim nos in suam proprietatem illa natura, quae nec nostris sua nec suis nostra consumeret. . . . Ausführlicher spricht sich der hl. Chrysostomus aus in einer Stelle, die bekanntlich von den Pelagianern sehr mißbraucht worden ist. Propterea non dixit Apostolus gratiam, sed gratiae exuberantiam. Non enim quantum indigebamus ad peccati interitum, tantum accepimus modo ex ipsa gratia, sed multo amplius. Nam et supplicio liberati sumus, et vitiositatem omnem deposuimus, et de integro regenerati sumus, et resurreximus sepulto vetere homine, et redempti sumus et sanctificati et in adoptionem adducti, et praeterea iustificati et fratres effecti Unigeniti, et cohaeredes et in eandem corporis unitatem redacti, et in ipsius carnem censemur, et, ut corpus capiti, sic illi uniti sumus. Haec igitur omnia gratiae exuberantiam vocavit Paulus, interim declarans, nos non medicamen vulneri par accepisse solum, sed et sanitatem et pulchritudinem et honorem et gloriam et dignitatem natura nostra multo superiorem (*Chrysost.,* In ep. ad Rom. hom. 10). Aehnlich *Isid. Pelusiota* l. 3, ep. 195.

Wenn nun die Väter allerdings in der Regel als Zweck der Incarnation die Aufhebung und Vernichtung der Sünde betonen, so erklärt sich das aus andern Gründen, ohne daß man darum diesen Zweck als den objectiven Hauptzweck der Incarnation anzunehmen brauchte[1]. Sie stellen nämlich die Incarnation in der Regel von der Seite dar, von welcher sie nach der factischen Lage des Menschengeschlechtes an dasselbe herantritt; sie betonen diejenige Wirkung, die uns am nothwendigsten und die zugleich die Vorbedingung für alle höhern Wirkungen ist. Sie sehen in der Incarnation zunächst das Mittel, die auf dem Geschlechte lastenden Uebel zu entfernen, ohne darum die unermeßlichen Güter, die sie uns bringen soll, zu läugnen oder auch nur zu vergessen. Warum sollten sie sonst die Schuld Adams glücklich preisen, daß sie uns einen solchen und einen so großen Erlöser gebracht hat, wenn sie meinten, daß Christus eben nur die Schuld wegräumen und nichts Höheres bringen sollte, als was vor der Schuld dagewesen?

Die Tilgung der Sünde ist daher immer nur als ein untergeordneter Zweck zu betrachten, die Sünde selbst aber als eine Gelegenheit, welche Gott abwartete, um den Menschen seine Liebe in um so großartigerer Weise zu bezeigen und den Gottmenschen nach allen Seiten hin in der Ueberwindung des Bösen wie in der Gründung des Guten seine unerschöpfliche Kraft entfalten zu lassen.

Ferner, wenn wir im Symbolum bekennen, daß der Sohn Gottes propter nos homines Mensch geworden sei, so sprechen wir damit nicht aus, daß die Liebe zu uns Menschen das erste und höchste Motiv der Menschwerdung gewesen sei. Die Liebe zu den Creaturen ist überhaupt nie das höchste Motiv der Werke Gottes nach außen; der Ausdruck „Gott wirkt aus reiner Liebe zu den Geschöpfen" heißt überall nur so viel, daß Gott nicht aus persönlichem Bedürfniß oder zu seinem eigenen Nutzen nach außen wirke; es versteht sich dabei von selbst, daß er die Geschöpfe eben

[1] Daß die Väter wirklich selbst dann, wenn sie die Erlösung von der Sünde mit exclusiven Ausdrücken als den Zweck der Incarnation vorführen, das nicht kategorisch im absoluten Sinne meinen, geht aus den vielen Stellen hervor, welche wir bereits im Verlaufe angeführt haben. Zuweilen gebrauchen sie sogar solche exclusive Ausdrücke auch von andern Zwecken, z. B. der hl. Bernardus (Serm. 1 de vig. nativ.): Quare Filius Dei factus est homo, nisi ut homines faceret filios Dei? Aehnlich der hl. Chrysostomus In Matth. hom. 2 initio. Ueberhaupt darf man in dieser Sache den Ausspruch des hl. Augustinus (De Trin. l. 13, c. 17) nicht aus den Augen lassen: es gebe *multa*, quae in incarnatione Filii Dei salubriter intuenda atque cogitanda sunt.

nur in sich selbst liebt und darum auch sich selbst in ihnen verherrlichen will. In unserem Falle konnte Gott um so weniger aus bloßer Liebe zur Creatur den Gottmenschen wollen, als dieser selbst unendlich mehr werth ist als alle bloßen Creaturen, und folglich die Creaturen ebensosehr und noch mehr für ihn da sind und um seinetwegen geliebt werden, als er für die Creaturen da ist und um ihretwegen geliebt und gewollt wird. Die Liebe Gottes zu sich selbst, die seine trinitarische Herrlichkeit nach außen offenbaren, und die Liebe Gottes zum Gottmenschen, dem er sich in unendlicher Weise, wie keiner Creatur, mittheilen will, ist also ebensosehr und noch mehr Motiv der Incarnation als die Befreiung und Erhöhung der Creatur: und das schließen wir keineswegs aus, das setzen wir vielmehr als selbstverständlich voraus, wenn wir mit dankbarem Herzen so oft bekennen, daß der Sohn Gottes um uns Menschen willen Mensch geworden sei.

So stellten denn auch die Engel in dem Hymnus, womit sie den Menschen die Geburt des Emmanuel ankündigten und die erhabenen Früchte derselben besangen, die Ehre Gottes dem Frieden, der dadurch den Menschen zufließen sollte, voraus. Wenn wir dagegen gewöhnlich uns selbst als den Zweck und das Motiv der Menschwerdung betrachten und dabei die Liebe Gottes zu uns hervorheben, so thun wir das, um uns klar zu machen, daß Gott durch keine Art von Nothwendigkeit, am allerwenigsten durch ein Bedürfniß seinerseits zur Menschwerdung gezwungen worden, daß vielmehr der ganze Nutzen aus derselben nur uns zufließen kann. Wir thun es, um desto mehr die Reinheit und Uneigennützigkeit der Liebe, durch die uns Christus geschenkt worden, zu bewundern, und so die erste und höchste Pflicht, die uns durch eine so große Wohlthat aufgelegt wird, die Pflicht der Dankbarkeit, zu erfüllen. Dazu kommt, daß wir in der Regel diejenige Seite einer Sache hervorheben, nach welcher sie zunächst für uns selbst von Bedeutung und Interesse ist.

Diese Gründe erklären es ebenfalls, warum die Heilige Schrift selbst fast überall die Incarnation als auf unser Heil und unsern Nutzen berechnet darstellt.

2. Wenn und inwiefern die Frage zulässig ist, ob Christus auch Mensch geworden wäre, falls Adam nicht gesündigt hätte: so muß jedenfalls soviel festgehalten werden, daß die wichtigsten Zwecke der Incarnation auch dann die Verwirklichung derselben hätten motiviren können. Denn die Beziehungen der Incarnation zur Fundamentirung und Vollendung der Gnadenordnung, zur Vollendung des Universums überhaupt und zur un=

endlichen Verherrlichung Gottes hätten auch hier Platz gefunden. So führt z. B. auch der hl. Thomas, der die Frage verneinend oder vielmehr ablehnend beantwortet, nichtsdestoweniger an andern Stellen viele Gründe für die Incarnation an, welche von der Sünde und dem Falle ganz und gar unabhängig sind und sich rein auf die Fundamentirung der übernatürlichen Ordnung beziehen. Nur in dem Sinne, ob ein Theil der jetzt factisch intendirten Zwecke Gottes hinreichend sei, die Menschwerdung abgesehen von der Sünde zu motiviren, scheint auch die Frage selbst vernünftigerweise gefaßt werden zu müssen; denn in Wirklichkeit ist ja die Menschwerdung zugleich auf den Sündenfall mit berechnet, aber ohne Zweifel so, daß Gott die Zulassung des Falles selbst auch wieder in Beziehung auf die beabsichtigte Menschwerdung beschlossen hat.

Die Anschauung, daß ohne die durch den Fall eingetretene Noth der Menschheit die Incarnation Gottes unwürdig gewesen sei, und daß Gott nur gleichsam gezwungen durch die Noth des Menschen sich zu derselben habe veranlaßt sehen können, müssen wir daher kategorisch als unhaltbar bezeichnen.

Oder war etwa ein Bedürfniß auf seiten des Menschen vorhanden, dem Gott auf keine andere Weise abhelfen konnte als durch Herabwürdigung seiner selbst? Fast alle Väter und Theologen erklären sich entschieden dagegen und behaupten, der Weisheit und Allmacht Gottes hätten noch viele andere Mittel zu Gebote gestanden, nicht bloß um den Menschen von der Sünde zu befreien, sondern auch um ihn zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott wieder zurückzuführen.

Doch gesetzt auch, die Incarnation wäre das einzige Mittel hierzu, so hätte Gott doch nicht dem Menschen zuliebe sich selbst herabwürdigen, sich dem Menschen gleichsam zum Opfer bringen können. Denn wenn Gott auch den Menschen mit einer unendlichen Liebe umfängt, so ist diese Liebe doch nur deshalb unendlich, weil Gott den Menschen in sich selbst und im Menschen sich selbst liebt. Wenn also die Incarnation wirklich eine Herabwürdigung Gottes enthielte, so könnte sie auch durch das Bedürfniß des Menschen nicht gerechtfertigt werden.

Aber liegt denn wirklich eine solche Herabwürdigung Gottes in der Menschwerdung vor? Gott läßt sich zum Menschen herab, indem er selbst Mensch wird, aber ohne seine Höhe zu verlassen; die Herablassung ist gerade der vollkommenste Beweis der Größe. Gott steigt in die Menschheit herab; aber eben dadurch erhebt er die Menschheit, die er annimmt, auf seine Höhe, zu seiner Herrlichkeit. Indem der Sohn Gottes Mensch wird,

setzt der Vater die ewige Zeugung nach außen fort, spricht sein unendliches Wort von innen nach außen aus, und gerade dadurch gewinnt er die größte Verherrlichung, die er je in seinen Werken nach außen erreichen kann. Und so hätte die Incarnation auch stattfinden können ohne die Sünde der Menschen; sie hätte um so mehr stattfinden können, da in diesem Falle gerade ihr höchster Zweck, die unendliche Verherrlichung Gottes, ausschließlich hätte erreicht werden können und sollen.

Auf die Incarnation als solche kann man also die Worte des Apostels: exinanivit semetipsum, nicht anwenden; sonst müßte der Sohn Gottes auch noch jetzt im Himmel in einem Zustande der Selbstentäußerung sich befinden, was niemanden je in den Sinn gekommen ist.

3. Der Sohn Gottes hat sich selbst entäußert, entleert (ἐξεκένωσε), nicht dadurch, daß er die menschliche Natur überhaupt annahm, sondern dadurch, daß er sie annahm in dem Zustande der Niedrigkeit, Unvollkommenheit und Leidensfähigkeit, wie sie die bloßen Menschen haben, dadurch, daß er sie nicht von vornherein mit seiner göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit durchdrang und erfüllte, daß er namentlich nach der niedern und mehr äußerlichen Seite derselben sich befinden ließ wie andere Menschen (habitu inventus ut homo sc. purus), nicht als Gottmensch; kurz, er hat sich entäußert und entleert, indem er als Mensch auf die Herrlichkeit und Seligkeit verzichtete, die ihm als dem Sohne Gottes gebührte, und indem er die forma servi nicht so umgestaltete und verklärte, wie sie als forma des sie tragenden Sohnes Gottes an sich hätte umgestaltet und verklärt werden müssen, wie sie auch in der That nach seiner Auferstehung umgestaltet und verklärt worden ist[1].

Aber war denn nicht wenigstens dieser der Würde des Gottmenschen nicht entsprechende Zustand eine Herabwürdigung desselben, die er bloß wegen der Noth des Menschen auf sich nehmen konnte? Wenn der Gottmensch diese Selbsterniedrigung nicht auch sonst aus andern Gründen hätte auf sich nehmen können als nur wegen der gebieterischen Noth des Menschen, für die es in der gegnerischerseits gemachten Voraussetzung kein anderes Rettungsmittel gab, so hätte er es auch zu diesem Zwecke nicht gekonnt, wenigstens hätte er es nicht bloß um der Menschen willen gekonnt. Die Noth des Menschen beruht ja nur auf der Anforderung der

---

[1] Was wir hier sagen, ist so wahr, daß die Theologen gemeiniglich geradezu einen status exinanitionis und einen status exaltationis in Christus unterscheiden. Wenn die exinanitio sich auf die Substanz der Incarnation bezöge, wäre diese Unterscheidung nicht angebracht.

beleidigten Ehre Gottes, und Gott hätte auf die adäquate Genugthuung wie überhaupt verzichten können, so wirklich verzichten müssen, wenn jene Selbsterniedrigung des Gottmenschen an und für sich seiner unwürdig gewesen wäre.

Aber das Leiden und der Tod sind eben an und für sich nichts Schimpfliches; sie sind das nur da, wo sie auf dem Subjecte mit einer zwingenden Nothwendigkeit, als Folge der Natur oder der Sünde, gegen dessen Willen lasten. Wo sie aber freiwillig angenommen werden, sind sie nach Umständen die höchste Ehre und Zierde. Freilich wird niemand, solange es sich bloß um sein eigenes Wohl handelt, das Leiden der Leidenslosigkeit, den Tod dem Leben, die Sterblichkeit der Unsterblichkeit vorziehen; für sich selbst leidet man nur, um ein größeres Gut zu erwerben. Für andere aber leidet man nicht bloß, um dadurch einem Bedürfnisse abzuhelfen oder ihnen ein Gut zu erwerben, sondern auch schon deshalb allein, um ihnen gerade durch das Leiden seine Liebe und Verehrung mehr kundzuthun, als durch alle Werke, die man zu ihren Gunsten verrichtet, oder durch alle Güter, die man ihnen schenkt. Das so übernommene Leiden ist offenbar ein Act der reinsten Aufopferung, der erhabensten Tugend, und darum ehrenvoller und liebenswürdiger als die Leidenslosigkeit.

Wenden wir das auf Christus an, so ist es klar, daß er aus Liebe zu den Menschen, um sie zu erlösen, noch mehr aber aus Liebe zu Gott, um die ihm geraubte Ehre zurückzuerstatten, das Leiden und den Tod auf sich nehmen konnte, ohne daß diese materielle Erniedrigung eine moralische gewesen wäre, indem sie vielmehr, aus freiem Willen und aus den erhabensten Beweggründen hervorgegangen, äußerst ehrenvoll für ihn war, und zwar noch ehrenvoller als die Freiheit vom Leiden.

Sieht man nämlich genauer zu, so ist es nicht die Noth oder das Bedürfniß desjenigen, für den man leidet, was das Leiden ehrenvoll macht; es ist vielmehr die Freiheit und der edle Beweggrund des Leidenden, und darum ist auch das Leiden um so ehrenvoller, je größer die Freiheit des Handelnden ist, und je weniger er in seiner Liebe sich auf das bloße Bedürfniß des Geliebten beschränkt. Wir würden also gerade dann der Ehre Christi Eintrag thun, wenn wir glaubten, nur durch das von der Sünde herbeigeführte Bedürfniß der Ehrerstattung auf seiten Gottes und der Erlösung auf seiten des Schuldners habe er sich zum Leiden bestimmen lassen. Gerade dann erscheint er in seinem Leiden am größten, wenn er aus überschwänglicher Liebe zu Gott und den Menschen mehr leidet, als das Bedürfniß strenge erforderte, und zugleich nicht bloß leidet, um das Bedürfniß zu befriedigen, sondern um durch sein Leiden Gott überhaupt die

größtmögliche Verherrlichung und der Creatur den Beweis einer Liebe zu geben, die noch unendlich mehr werth ist als die Hilfe, die er ihnen in der Noth gewährt, ja selbst als alle noch so großen Wohlthaten, die er ihnen spenden kann.

Namentlich läßt sich das nachweisen in Bezug auf die Verherrlichung Gottes, welche ohnehin der höchste und würdigste Zweck wie der Menschwerdung selbst so auch des Leidens in der angenommenen Menschheit ist.

Gott wird im allgemeinen dadurch geehrt, daß die Creatur sich zur Anerkennung seiner absoluten Majestät ihm unterwirft und zum Opfer darbringt. Zu diesem Opfer ist es allerdings an sich nicht nothwendig, daß die Creatur um Gottes willen leide und sich selbst vernichte; nur das Sühnopfer zum Ersatze der geraubten Ehre ist wesentlich mit Leiden und Entsagung verbunden. Man würde aber doch sehr irren, wenn man glaubte, nur zur Sühne für die Sünde könne Gott Entsagungsopfer verlangen und die Creatur solche leisten. Nichts widerspricht mehr dem Geiste des Christenthums. Gerade durch Entsagung und Selbstvernichtung bringt man Gott die größte Ehre dar, bezeigt man ihm auf die herrlichste Weise seine unbedingte Anbetung und grenzenlose Liebe. Oder weshalb lieben die Heiligen so sehr das Leiden und nichts mehr als das Leiden? Etwa weil sie dadurch für ihre oder für die Sünden anderer genugthun? Nein, weil sie ihr höchstes Glück und ihre höchste Ehre darin erblicken, durch Erniedrigung ihrer selbst Gott zu erheben und zu verherrlichen. Sie lieben das Leiden und den Tod, weil sie dadurch dem Gottmenschen ähnlich werden, der gerade in dieser Weise seinen Vater und sich selbst im vollendetsten Maße verherrlicht hat. Wie die Anbetung und Liebe des Gottmenschen wegen der Würde seiner Person von unendlichem Werthe ist, so sollte sie sich auch in der vollkommensten Weise in ihm bewähren und vollziehen, indem er die größten Leiden erduldete, wie keine bloße Creatur sie je gelitten hat. Zur Genugthuung für die Sünden des Menschen war dieses Uebermaß von Leiden nicht nothwendig; ein einziger Tropfen seines Blutes hätte zur Erlösung vollkommen ausgereicht. Nur weil Christus Gott so vollkommen verherrlichen sollte, wie es nur immer denkbar ist, sollte auch das Maß der Leiden der unendlichen Würde des Opfernden und dem unendlichen Werthe des Opferlammes entsprechen.

Von diesem Standpunkte aus betrachtet bildete also gerade die freiwillige Erniedrigung und Selbstentäußerung des Gottmenschen den größten Triumph der Ehre und Herrlichkeit Gottes. Aber auch Christus selbst feierte darin seinen höchsten Triumph; denn auch er ist gerade da am

größten, wo er Gott am meisten verherrlicht. Seine Erniedrigung ist daher in der That nicht seiner unwürdig; im Gegentheil, indem er sich der Herrlichkeit des Sohnes Gottes beraubt, bewährt er sich am herrlichsten als den wahren Sohn Gottes, der seinen Vater in der absolut höchsten Weise verherrlichen will. Er erscheint ebenso groß und herrlich, ja noch größer und herrlicher in seinem Leiden und Tod, wie nach seiner Auferstehung im glorreichen, leidenslosen Leben, und selbst an seinem verklärten Leibe sind die Denkmale seines freiwilligen Leidens die glänzendsten Perlen, welche ihn weit mehr schmücken als der umfluthende Lichtglanz.

4. Demnach ist es also nicht die Nothwendigkeit des Kreuzes, welche den Kreuzestod Christi ausschließlich rechtfertigt; im Gegentheil glauben wir, daß Gott gerade wegen der innern und wesentlichen Herrlichkeit des Kreuzes die nun einmal nothwendig gewordene Restauration der Welt an dasselbe geknüpft habe. Die Sünde ist also nicht so sehr ein wesentlich bestimmender oder gar nöthigender Grund für die Erniedrigung des Gottmenschen, als vielmehr nur eine Veranlassung zur größern Offenbarung der Herrlichkeit und Liebe Gottes. Daher sehen wir auch, daß Christus die Sünde selbst in ihrem vermeintlich höchsten Triumphe zu ihrer eigenen Besiegung mitwirken läßt. Am Kreuze glaubte die Sünde zu triumphiren; aber der scheinbar unterliegende Christus setzte in demselben Augenblicke den größten Act der Anbetung und Verherrlichung Gottes, der nicht nur die Sünde aufwog, sondern aus dem Gifte ihres Stachels den kostbarsten Honig zog, indem er ihre Absicht ins Gegentheil umschlagen ließ und sie so tief demüthigte, wie es selbst die ewigen Strafen der Hölle nicht vermögen, und somit Gott einen Triumph bereitete, wie er ohne die Sünde nicht möglich gewesen wäre.

Wir haben also gar keinen Grund, die Incarnation überhaupt und selbst die Erniedrigung des Gottmenschen bis zum Tode des Kreuzes nur als ein durch den Zweck der Tilgung oder Ausgleichung der Sünde motivirtes Mittel gerechtfertigt zu denken.

Der Gottmensch kann überhaupt wegen seiner unendlichen Würde im Plane Gottes keine untergeordnete, secundäre Rolle spielen. Alles, was er ist und was er thut, kann nicht bloß um der Menschen oder um der Sünde willen da sein. In allem ist er wesentlich um seiner selbst willen und um Gottes willen gewollt. Und wenn er den Menschen geschenkt und für die Menschen hingegeben wird, dann werden die Menschen zugleich noch mehr sein Eigenthum als er das ihrige, und wie seine Hingabe ihnen zum Nutzen, so gereicht sie zu seiner Ehre und zur Verherrlichung seines

Vaters. Wie er und sein Wirken auf das Heil der Menschen und der ganzen Welt berechnet ist, so sind die Menschen und so ist die ganze Welt auf ihn als ihr Haupt und ihren König berechnet, der, indem er sie aus der Knechtschaft des Bösen befreit, eben dadurch sie zu seinem Reiche macht und mit sich seinem himmlischen Vater zu Füßen legt, damit Gott alles in allem sei[1].

In dem göttlichen Plane, dem die Incarnation eingegliedert ist, bildet sie selbst das erste und wesentlichste Glied, um das sich alles übrige concentrirt und eben dadurch seine besondere Stellung und Bedeutung erhält.

Wenn man daher die Frage „cur Deus homo" nicht bloß nach der zunächst praktischen Seite faßt, in dem Sinne nämlich: wozu hatten wir den Gottmenschen und sein Leiden nöthig? sondern wissenschaftlich nach ihrer ganzen Tragweite: was war der diesem unendlichen Werke entsprechende adäquate Zweck in den Augen Gottes? — dann müssen wir die Antwort in den geheimnißvollen Regionen einer durchaus übernatürlichen Ordnung suchen, in dem Plane der wunderbarsten Mittheilung und Verherrlichung Gottes; einer Ordnung, in die alsdann jede anderweitige Weltordnung als in die höhere und umfassendere aufgenommen wird. Die Antwort auf das cur Deus homo ist dann zugleich eine Antwort auf die andere Frage: cur oder ad quid mundus, welche Bestimmung erhält die Welt durch die Incarnation? — eine Frage, welche, obgleich gewöhnlich zu wenig in der Wissenschaft berücksichtigt, gleichwohl ebensosehr berechtigt ist als die erstere.

Auf beide Fragen kann nur Gott selbst uns Antwort geben, entweder ausdrücklich oder stillschweigend, letzteres dadurch, daß er uns das Mysterium der Incarnation offenbart und es unserer Betrachtung überläßt, zu ersehen, wozu er dieses Werk selbst, und wozu er die Welt in Beziehung auf dasselbe bestimmt habe. Aber die zweite Frage läßt sich nur durch die erste, nicht die erste durch die zweite lösen, da die Welt in letzter Instanz nicht der finis Christi, sondern Christus der finis der Welt ist; so unfruchtbar und einseitig das erste, so fruchtbar und lichtvoll ist das zweite Verfahren.

Nach diesem nämlich fassen wir Christus von vornherein wie als das Ziel so auch als den Anfang der Wege des Herrn in seiner Schöpfung. Wir erkennen dann, warum Gott von Anfang an eine übernatürliche Herrlichkeit über die ganze Schöpfung ausgegossen und namentlich dem

[1] Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei (1 Cor. 3, 23).

Menschengeschlechte als einem solidarischen Körper in seinem Stammvater die Gnade mitgetheilt hat, im Hinblick nämlich auf den König, dessen Reich die ganze Welt und dessen Leib namentlich das Menschengeschlecht werden sollte. Wir erfassen den Ursprung und die Bosheit der Sünde in ihrer geheimnißvollen Tiefe; wir erfassen den Grund, weshalb Gott die Engel und durch die Engel den Menschen in seiner Gesamtheit fallen lassen konnte: weil er nämlich nicht nur den daraus entstehenden Schaden gedeckt wußte, sondern ihn zur allergrößten Offenbarung seiner Güte und Herrlichkeit benutzen wollte.

So breitet das Mysterium des Gottmenschen die hellsten Lichtstrahlen nach allen Seiten aus über alle andern Mysterien, da alle zu ihm in Beziehung stehen; es breitet sie aus nicht nur über diejenigen, die nach seiner Verwirklichung in der Fülle der Zeiten aus ihm hervorflossen, sondern auch über diejenigen, welche Gott vorher im Hinblick auf dasselbe hervorgerufen oder zugelassen hatte. Wie der Knotenpunkt der ganzen übernatürlichen Weltordnung und ihrer Geschichte, so ist es auch trotz seiner Dunkelheit der Lichtkern, in dem und aus dem jene Ordnung bis in ihre tiefsten Abgründe hinein an der Hand des Glaubens verstanden wird.

Wie die Sonne in der Mitte der Planeten, so steht Christus inmitten der Creaturen als das Herz der Schöpfung, von dem Licht, Leben und Bewegung auf alle Glieder derselben ausströmt, und zu welchem alle hingravitiren, um in ihm und durch ihn in Gott zu ruhen. Dem Augenscheine nach und im praktischen Leben sehen wir die Sonne nur als eine zum Wohle der Erde bestimmte Hilfsquelle an, und so pflegen wir auch Christus aufzufassen als den uns von Gott gesandten Helfer und Befreier, als unsern Jesus, von welchem wir alles zu hoffen haben. Wie aber im Laufe der Zeit die Wissenschaft nachgewiesen hat, daß nicht die Erde die Sonne anzieht, sondern die Sonne die Erde: so muß die wissenschaftliche Theologie, um die ganze Bedeutung Christi zu erfassen, dazu vordringen, daß sie ihn als den Schwerpunkt der ganzen Weltordnung betrachtet und so den vollen Sinn des Wortes versteht: traham omnia ad me ipsum; daß sie ihn kennen lernt als den Christus, den Gesalbten per excellentiam, in dem sich die höchste Verbindung und der innigste Verkehr zwischen Gott und der Creatur concentrirt. Dieses Verständniß wird dann aber auch eminent praktisch, wenn wir namentlich das Priesterthum Christi nicht bloß als ein Amt, das er zu unsern Gunsten bei Gott ausübt, betrachten, vielmehr einsehen, daß wir uns eben an diesen hohen Priester anschließen müssen, um in ihm und durch ihn Gott die Ehre zu geben, welche er von seiner Schöpfung verlangt.

IV. Die Thätigkeit des Gottmenschen in der Durchführung seiner göttlichen Oekonomie.

§ 65. Das mystische Opfer Christi in seinem Wesen und namentlich in seiner latreutischen Bedeutung.

1. Die erhabenste Bestimmung des Gottmenschen ist die unendliche Verherrlichung Gottes, die er in sich selbst und in seinem mystischen Leibe vollziehen soll, und die Vollziehung derselben ist zugleich der Centralpunkt für seine übrige Wirksamkeit. Durch diese Vollziehung erwirkt er nämlich den Menschen die Versöhnung und Begnadigung von seiten Gottes, aber so, daß die versöhnten und begnadigten Menschen sich eben als seine lebendigen Glieder ihm in der Verherrlichung Gottes anschließen sollen.

Die vollkommenste und realste Verherrlichung Gottes besteht eingestandenermaßen im Opfer. Wenn also der Gottmensch die Verherrlichung Gottes in der realsten und vollkommensten Weise zur Ausführung bringen soll, so muß er Gott ein latreutisches Opfer von unendlichem Werthe darbringen.

Ich sage: ein *latreutisches* Opfer; denn das latreutische Opfer ist gerade das Opfer in seinem tiefsten Wesen und in seiner höchsten Bedeutung; alle übrigen Opfer sind in diesem enthalten, gründen sich darauf und ordnen sich demselben unter. Das latreutische Opfer leistet eben alles das, was durch die andern Opfer geleistet werden soll; nur um einzelne besondere Zwecke und Wirkungen, namentlich die Rückwirkung des Opfers auf den Opfernden, deutlicher zu symbolisiren, wurden bei den symbolischen Opfern verschiedene Arten und Formen eingeführt. Bei Christus gibt es nur *eine* Form der Opferung, und diese muß daher die latreutische sein.

Der latreutische Charakter des Opfers Christi wird gemeiniglich weniger betont. Selbst die Heilige Schrift stellt dasselbe gewöhnlich nur als ein propitiatorisches dar, aber offenbar in keinem andern Sinne, als in welchem sie den Dienst Gottes überhaupt gerne in seiner Beziehung auf die durch denselben zu erreichenden Güter darstellt. Wie der Dienst Gottes zwar der Creatur eine Belohnung von Gott vermittelt, aber darum doch nicht die Beseligung der Creatur, sondern die Verherrlichung Gottes der höchste Zweck des Gottesdienstes und der beseligten Creatur selbst ist: so ist auch das Opfer Christi zwar auf die Versöhnung und Begnadigung der Creatur berechnet, aber darum nicht minder zugleich als latreutisches um seiner selbst willen zur Verherrlichung Gottes gewollt, und müssen wir

gerade hierin sein tiefstes Wesen und seine erhabenste Bedeutung suchen. Ja wir glauben, daß eben der propitiatorische und impetratorische Charakter des Opfers Christi nur dann richtig gewürdigt werden kann, wenn der latreutische gehörig erwogen wird.

Wir haben also nachzuweisen, wie Christus als der Priester per excellentiam durch seinen geheimnißvollen Charakter in stand gesetzt ist, durch sein Opfer die Idee der unendlichen Verherrlichung Gottes in der realsten und vollkommensten Weise zu verwirklichen. Es wird sich ergeben, daß das Wesen und die Form seines Opfers ebenfalls durchaus übernatürlich und mystisch sind, trotzdem oder vielmehr gerade deshalb, weil sie die ideale Wirklichkeit alles dessen bieten, was das Opfer überhaupt, wie es schon die Vernunft eingibt, zu erreichen und darzustellen strebt.

Unter Opfer im weitesten Sinne des Wortes versteht man die Hingabe einer Sache an einen andern, um ihm unsere Liebe und Achtung zu bezeigen. Das ist im allgemeinen auch die Idee des Opfers, welches Gott dargebracht wird. Nur sollen wir Gott gegenüber als demjenigen, der unendlicher Liebe und Achtung würdig ist, und von dem wir überdies in unserem ganzen Wesen abhängig sind, nicht so sehr andere Dinge als vielmehr uns selbst zum Opfer bringen.

In diesem Sinne ist das Opfer auch in der Geisterwelt denkbar, und ist überhaupt jeder Act des Cultes gegen Gott ein Opfer, weil eine Anerkennung seiner unendlichen Würde und unserer Abhängigkeit von ihm.

Im engern Sinne versteht man aber unter Opfer einen ganz besondern Act des Cultes und der Hingabe an Gott. Das erste Merkmal dieses Actes besteht darin, daß zwischen dem Opfernden und seiner Gabe ein realer Unterschied stattfindet, kraft dessen man eben die Opferung als einen Ausdruck der Opfergesinnung auffassen kann. Bei dem geistigen Opfer ist der Unterschied zwischen der Opfergesinnung und der Opferung, als dem Ausdruck derselben, nur ein ideeller; denn die Liebe, wodurch die Creatur Gott anhängt, ist zugleich das Band, wodurch sie ihm selbst als sein Eigenthum angehört und unterworfen ist. Der reale Unterschied zwischen dem Opfernden und der Opfergabe kann nur in einem aus Geist und Leib zusammengesetzten Wesen bestehen, wo der Geist seine Liebe und Unterwürfigkeit gegen Gott an dem ihm angehörigen Leibe durch Hingabe desselben an Gott bethätigt; und wie an seinem eigenen Leibe, so kann der Mensch auch an allen mit ihm in Verbindung stehenden, ihm als ihrem Haupte untergeordneten, materiellen Wesen durch die Hingabe derselben an Gott seine Liebe und Unterwürfigkeit gegen Gott an den Tag legen.

Das zweite Merkmal des Opfers im engern Sinne geht aus dem ersten hervor; es liegt darin, daß durch eine an dem Gegenstande vorzunehmende reale und sichtbare Veränderung die vollständige Hingabe desselben vom Menschen an Gott vollzogen und dargestellt wird. Je realer und geeigneter diese Veränderung ist, um die Hingabe des Gegenstandes von seiten des Menschen und dessen Besitznahme von seiten Gottes auszudrücken, desto vollkommener ist das Opfer in dieser Hinsicht.

Ueber die Nothwendigkeit und die Bedeutung der realen Veränderung der Opfergabe lassen sich viele Schwierigkeiten erheben. Folgende Bemerkungen dürften die Sache in einiges Licht stellen.

Zum allerwenigsten ist zur Opferung nothwendig die äußere Widmung der Sache an Gott und die wenigstens stillschweigend in der Widmung eingeschlossene Bitte um Annahme derselben. Das Opfer ist aber offenbar um so vollkommener, je realer durch die Opferhandlung die Hingabe an Gott ausgedrückt oder vollzogen wird.

Legt man nun bei der Hingabe den Accent auf die Entäußerung der Gabe von seiten des Menschen zum Ausdruck seiner absoluten Unterwürfigkeit gegen Gott oder zur Sühne seiner Schuld, so besteht die passendste Veränderung der Opfergabe in der Zerstörung und Vernichtung derselben. Diese Vernichtung betrachtet man häufig bloß als zum Schuldopfer gehörig, bei welchem sie in der That wesentlich nothwendig ist; aber sie kann auch ohne Schuld aus dem lebendigen Gefühle des eigenen Nichts und aus überschwänglicher Liebe und Ehrfurcht gegen Gott hervorgehen und gehört darum auch zum latreutischen Opfer in seiner Vollkommenheit [1].

Legt man hingegen den Accent auf die Hingabe der Sache an Gott, so muß die Veränderung der Opfergabe nicht so sehr in einer Vernichtung als vielmehr in einer Verklärung und Erhebung derselben bestehen; letztere geschieht durch das Feuer, welches die Opfergabe umwandelt und als Opferflamme gen Himmel aufsteigen läßt. Man könnte zwar sagen, das Feuer vernichte die Opfergabe noch mehr, als die Schlachtung es bereits gethan hat; aber dasselbe kommt hier eben nicht unter diesem Gesichtspunkte in Betracht, sondern nur insofern, als es das Schlachtopfer

---

[1] Nach der gewöhnlichen Definition der Theologen ist das latreutische Opfer eine oblatio facta Deo ut Domino vitae et mortis. Wie dieses dominium Gottes sich nicht erst auf unsere Sünde, sondern gerade auf unser Nichts Gott gegenüber gründet, so können wir auch ohne Sünde unsere Unterwerfung unter dasselbe durch ein eigentliches Vernichtungsopfer bezeugen.

vor einer schimpflichen Vernichtung durch Verwesung bewahrt und es in den edelsten Zustand versetzt, dessen es nach der Tödtung noch fähig ist[1].

So lange nun aber die Opfergabe nur eine äußere, dem Menschen gehörige Sache ist, bleibt die Bedeutung der Opferung eine bloß symbolische. Der Werth dieses äußern Opfers liegt eben nur in der Gesinnung, mit der es dargebracht wird, nicht auch in der Sache selbst, welche an sich keinen höhern Adel besitzt, kraft dessen ihre Darbringung Gott zum besondern Wohlgefallen gereichen könnte. Wenn dagegen der Mensch seinen eigenen Leib mit seinem leiblichen Leben Gott in dieser Weise darbringen könnte, so würde auch die Gabe an sich einen Werth haben, da der Leib und das leibliche Leben des Menschen durch die Verbindung mit der vernünftigen, Gott ebenbildlichen Seele, besonders wenn dieselbe zur Kindschaft Gottes erhoben worden ist, an der Würde derselben participirt; daher ermahnt uns ja auch der Apostel, daß wir unsern Leib als ein lebendiges, heiliges, unbeflecktes Opfer Gott darbringen sollen, während er alle thierischen Opfer als an sich ganz werthlos verwirft. Das sinnliche Opfer muß, um nicht bloß symbolische Bedeutung, sondern wirklich realen Werth zu haben, zugleich eine Opferung desjenigen sein, der es darbringt. Die hostia muß dem Opfernden nicht bloß gehören, sondern eins mit ihm sein, sowohl um durch diese Einheit geadelt zu werden, als auch um dem Opfernden eine reale Hingabe seiner selbst zu ermöglichen. Wo die Idee des Opfers vollkommen realisirt wird, müssen hostia und offerens in einer Person vereinigt sein, so daß einer und derselbe durch seine Gesinnung der offerens, und durch denjenigen Theil seines Wesens, welcher wirklich immolirt wird, die hostia ist.

Dies ist das dritte Moment in der Idee des eigentlichen Opfers.

Ohne Zweifel ist das Opfer in diesem Sinne der realste Ausdruck des Cultus. Es ist zwar nur eine Wirkung des innern Opfers und muß dasselbe nothwendig voraussetzen; aber darum ist es doch nicht bloßes Sinnbild, bloßer Reflex der innern Opfergesinnung, sondern die möglichst reale und concrete Vollziehung und Durchführung des innern Opfers.

Wenn nun alle drei angeführten Bedingungen beim Opfer zutreffen sollen, so kann kein bloßer Mensch ein solches darbringen. Das Opfer äußerer Dinge hat ja nur symbolischen Werth; das Opfer seiner selbst, seines eigenen Lebens, ist für den Menschen nicht angemessen und nicht ausführbar; denn erstens hat Gott ihm nicht das Verfügungsrecht über

---

[1] Ueber diese Bedeutung des Opferfeuers vgl. Scheeben, Dogm. III, § 270 ff.

Leib und Leben gegeben, und zweitens kann der Mensch durch die Vernichtung seines Lebens sich zwar desselben entäußern, aber doch es nicht eigentlich an Gott hingeben; denn er vermag dasselbe zwar zu vernichten, aber nicht in einem lebendigen Brandopfer für Gott aufgehen zu lassen. Die Opferung seiner selbst wäre eben nur ein Opfer des Todes; der Tod an sich aber wäre nur ein Leiden resp. eine Strafe für den Menschen, nicht aber der vollkommenste Cult des Gottes, der ein Gott der Lebendigen ist und als solcher geehrt sein will.

Das Opfer seiner höchsten Idee nach als die realste und vollkommenste Form des Cultus wird nur da verwirklicht, wo Gott den absolut werthvollsten Cult von der Creatur erhält, wo nämlich der Opfernde von unendlicher Würde, die Opfergabe von unendlichem Werthe ist. Der Gottmensch, der durch die unendliche Würde seiner Person auch seiner menschlichen Seele und ihrer Opfergesinnung eine unendliche Würde und seinem Leibe und Blute einen unendlichen Werth verlieh, er hat auch die Macht, sein Leben abzulegen und es wieder zu nehmen und in der Wiederaufnahme seines Leibes ihn durch das Feuer des Heiligen Geistes zu verklären, an Gott hinzugeben und zu einem Tempel der göttlichen Herrlichkeit zu machen.

Wie beim Opfer Christi der erste Act des latreutischen Opfers, die Vernichtung des Lebens, eintrifft, brauchen wir nicht näher zu erklären; desto mehr müssen wir hervorheben, daß seine Auferstehung und Himmelfahrt in mystisch realer Weise wirklich das leisten, was bei dem Thieropfer durch die Verbrennung der victima, des Opferfleisches, symbolisirt wird. Die Auferstehung und Verklärung Christi faßt man zwar häufig nur als eine Frucht des Kreuzesopfers Christi auf. Das ist sie in der That, aber nicht das allein; sie ist zugleich die Fortsetzung und Vollendung des ersten Actes. Nach der Lehre des Apostels war die Hineintragung des Blutes der Opferthiere in das Allerheiligste, wodurch dasselbe Gott angeeignet wurde, ein Typus von der Function Christi im Himmel, wodurch er seinen Leib und sein Blut beständig Gott aneignet und darbringt. Nun sind aber Auferstehung und Verklärung eben diejenigen Acte, wodurch das Schlachtopfer von Golgatha in diesen realen und immerwährenden Besitz Gottes überging. Die Gluth der Gottheit, welche das geschlachtete Lamm neubelebte und seine Sterblichkeit verschlingend es in sich aufnahm und verwandelte, ließ es als Brandopfer in lieblichem Wohlgeruche zu Gott aufsteigen, um es in Gott gleichsam aufgehen zu machen[1].

[1] . . . eadem substantia corporis in coelestem mutabitur qualitatem, *quod ignis in sacrificio significabat,* velut absorbens mortem in victoriam (*S. August.*,

Das ganze Leben Christi ist folglich wesentlich nach der Idee Gottes in seinen erhabenen Opfercult aufgenommen. Durch den Eintritt in die menschliche Natur machte er den Gegenstand sich zu eigen, den er opfern sollte, und verlieh ihm durch die Verbindung mit seiner Person einen unendlichen Werth; durch sein Leiden und seinen Tod, die er übrigens während der ganzen irdischen Laufbahn schon im Auge hatte, vollzog er die Immolation desselben; durch seine Auferstehung und Verklärung machte er ihn zum Brandopfer, und durch seine Himmelfahrt übertrug er ihn in den Himmel vor das Angesicht des Vaters, damit er als das ewige Pfand des vollkommensten Cultes demselben angehöre.

2. Das Opfer Christi ist jedoch nicht ein bloß persönliches, sondern ein wahrhaft priesterliches Opfer; es ist das Opfer des Hauptes des ganzen Menschengeschlechtes und des gebornen Mittlers zwischen Gott und den Menschen.

Der Priester ist eben ein von der Gesamtheit deputirter oder von Gott selbst bestellter Opferer, der im Namen der Gesamtheit Gott das Opfer darbringen und durch dasselbe zwischen sie und Gott in die Mitte tretend an Gott den Cult der Gesamtheit und von Gott an jene die Früchte des Opfers übermitteln soll. Wie aber der Priester die Gesamtheit vertreten und, um sie zu vertreten, zu ihr gehören und aus ihr hervorgehen muß: so muß auch die Opfergabe ihm von der Gesamtheit dargeboten werden; und wie der Priester in seinem Opfer wenigstens symbolisch sich selbst opfert, so muß auch die Gesamtheit durch ihre Theilnahme an seinem Opfer die Opferung ihrer selbst darstellen.

Contra Faustum l. 22, c. 17). — Tunc immolavit solemnem hostiam, cum se aeterno Patri per glorificatae carnis materiam in coelo exhibuit (*S. Greg. M.*, In l. 1 Reg. c. 1). Das Opfer Christi in seiner Totalität ist darum wesentlich ein sacrificium paschale, oder sacrificium transitus sc. ad Deum, wie der hl. Bernardus das so schön erklärt: Resurrectio, transitus et transmigratio. Christus enim non recidit hodie, sed resurrexit: non rediit, sed transiit; transmigravit, non remeavit. Denique et ipsum, quod celebramus, Pascha, transitus, non reditus interpretatur: et Galilaea, ubi videndus nobis promittitur, qui resurrexit, non remeationem sonat, sed transmigrationem. Si post consummationem crucis in nostram hanc mortalitatem et vitae praesentis aerumnas Christus Dominus revixisset, ego eum non transisse dicerem, sed rediisse, non transmigrasse in sublimius aliquid, sed ad statum remeasse priorem. Nunc autem, quia transiit in novitatem vitae, nos quoque invitat ad transitum, vocat in Galilaeam. Propterea siquidem, quod mortuus est peccato, mortuus est semel, quia quod iam vivit, *vivit non carni, sed Deo* (Serm. de resurrect.). Das Absterben des eigenen Lebens und der Uebergang zum Leben in Gott und für Gott bildet überhaupt den idealen Gehalt des Opfers.

Alles dieses geschieht in unendlich erhabener Weise im Opfer Christi. Christus ist, wie wir früher gesehen, als Haupt des Menschengeschlechtes wahrhaft Vertreter aller seiner Glieder im Culte Gottes und soll daher auch als Haupt aller seiner Glieder im Namen des Menschengeschlechtes zunächst und weiterhin im Namen des ganzen Universums sein Opfer Gott darbringen.

Wie er dadurch, daß er aus dem Schoße des Menschengeschlechtes die menschliche Natur annahm, der Vertreter des Geschlechtes geworden, so hat er eben damit auch aus dem Schoße des Geschlechtes den Leib und das Blut angenommen, welche er Gott opfern sollte. Das Fleisch und Blut, welches er immolirte und vom Feuer des Heiligen Geistes verklärt an Gott übergab, war zugleich unser Fleisch und Blut; und deshalb brachte nicht nur Christus selbst, sondern es brachte auch in seinem Fleische und Blute das ganze Menschengeschlecht Gott das Pfand eines unendlichen Cultes dar [1].

Weiterhin kann und soll nun aber nicht bloß das Menschengeschlecht Christus in dessen eigenem Leibe Gott zum Opfer darbringen, sondern umgekehrt kann und soll auch Christus wie an sich selbst als dem Haupte so ebenfalls an seinem ganzen mystischen Leibe das Opfer seiner selbst vollziehen; sein ganzer mystischer Leib soll durch seine Kraft und nach dem Vorbilde seines realen Leibes geopfert werden. Wie sein Opfer überhaupt keine bloß symbolische, sondern eine durchaus reale Bedeutung hat, so muß es auch als

[1] *Crucifixi itaque cum eo fuimus, quo tempore caro eius crucifixa est, quae universam quodammodo in se naturam continebat,* sicut etiam in Adam, quando is maledictionem incurrit, natura universa maledictionis morbum incurrit (*Cyr. Alex.*, Com. in Rom. 6, 6 apud Emm. Mai bibl. PP. tom. 3, p. 13; ibid. pt. 2, p. 11). Crux Christi sacramentum veri et praenunciati habet altaris, *ubi per hostiam salutarem naturae humanae celebraretur oblatio* (*S. Leo M.*, Serm. 4 de pass. Dom.). Noch deutlicher der hl. Augustinus (In Psalm. 129): Sacerdos noster a nobis accepit, quod pro nobis offerret. Accepit enim a nobis carnem, in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione sacrificium factus est; in resurrectione innovavit illud, quod occisum est, et tamquam primitias tuas dedit Deo, et ait tibi: consecrata sunt iam omnia tua, quando tales primitiae tuae de te datae sunt Deo. — Nicht weniger treffend der Diakon Ferrandus (Ep. ad Anat. n. 4): Oportebat namque eum sicuti sacerdotem, quod pro nobis offerret, a nobis accipere. Si autem non accepit ex Maria carnis materiam, non accepit a nobis, quod posset offerre pro nobis. Et quomodo fungi potuit sempiterni munere sacerdotis? Sacerdoti nostro oportuit nos immolandam Dei victimam dare: Filius autem Dei Patris unigenitus in carne mortali sacerdos noster effectus, non aurum, non argentum, non hircorum sanguinem, sed corpus obtulit proprium. Victima ergo nostra, corpus est eius: et si corpus eius accepit, a nobis itaque corpus accepit, et hoc tunc accepit, quando eum sancta Maria concepit.

Opfer der Gesamtheit nicht bloß dasjenige darstellen, was eigentlich an dieser zur Ehre Gottes geschehen könnte und sollte, sondern es muß das wirksame Ideal sein für die reale Opferung, die wirklich an der Gesamtheit vollzogen werden soll.

Darum setzt Christus die Immolation und Verklärung seines realen Leibes an seinem mystischen Leibe fort. Durch ihre Verbindung mit ihm erlangen die Leiber seiner Glieder ebenfalls eine höhere, mystische Weihe; sie erlangen dadurch ferner insofern eine Freiheit vom Tode, als sie denselben nicht so sehr wie eine Naturnothwendigkeit oder Strafe dulden, sondern ihn vielmehr nach dem Beispiele ihres Hauptes zur Ehre Gottes auf sich nehmen. Die Leiber der Glieder Christi haben ferner wesentlich die Bestimmung, gleich seinem eigenen Leibe vom Tode auferweckt und, von dem Feuer seiner Glorie verklärt, durch ihn ewig dem Angesichte Gottes vorgestellt zu werden.

In diesem Sinne will der Apostel das, was am Leiden Christi noch mangelt, an seinem eigenen Leibe erfüllen; in diesem Sinne leidet und opfert Christus in allen Gläubigen, die ihre Leiden in seinem Geiste tragen, besonders in den Martyrern, die in der Form und im Grunde ihres Leidens und Sterbens ihrem Haupte am meisten ähnlich sind. Durch die in allen Abtödtungen, Leiden und Mühseligkeiten dieses Lebens sich vollziehende und im Tode abschließende Immolation ihres Leibes und irdischen Lebens, die an den Gliedern Christi im Geiste und in der Kraft Christi vor sich geht, werden dieselben vorbereitet, um mit Christus in ihren verklärten Leibern als duftendes Brandopfer vor Gott hinzutreten und von ihm aufgenommen zu werden. Nach der allgemeinen Auferstehung wird sodann der ganze Christus, das Haupt und der Leib, in alle Ewigkeit für Gott das vollkommenste holocaustum sein, indem er nicht nur in seinem persönlichen Wesen nach Seele und Leib, sondern auch in seinem ganzen mystischen Leibe ein wahrhaft universales und totales Brandopfer durch das alles verklärende Feuer des Heiligen Geistes Gott darstellen wird [1].

---

[1] Mit sichtbarer Vorliebe hat der hl. Augustinus diesen Gedanken behandelt. Besonders in seinem Commentar zu den Psalmen kommt er öfter darauf zurück. Wir führen mehrere der schönsten Stellen an. Introibo in domum tuam in holocaustis. Quid est holocaustum? Totum incensum, sed igne divino. Holocaustum enim dicitur sacrificium, cum totum accenditur. Aliae sunt partes sacrificiorum, aliud holocaustum: quando totum ardet et totum consumitur igne divino, holocaustum dicitur, quando pars, sacrificium. Omne quidem holocaustum sacrificium, sed non omne sacrificium holocaustum. Holocausta enim promittit, corpus Christi loquitur, unitas Christi loquitur: Introibo in domum tuam in

Er ist unterdessen vorausgegangen als der Erstling dieses großartigen Brandopfers, als die erste Gabe, die unsere Natur und die ganze Welt Gott hingibt und zum Himmel hinaufsendet. „Als eine Erstlingsspende von unserer Masse", sagt der hl. Cyrillus, „wurde er Gott und dem Vater dargebracht, da er der Erstgeborne aus den Todten geworden und als der Erstling der Auferstehung aller in den Himmel aufstieg; er wurde aber dargebracht aus allen und für alle, damit er alle belebte und wie das erste Bündel aus der Tenne Gott und dem Vater geopfert würde." [1]

---

holocaustis. Totum meum consumit ignis tuus, nihil mei remaneat mihi, totum sit tibi. Hoc autem erit in resurrectione mortuorum; quando et corruptibile hoc induetur incorruptione, et mortale hoc induetur immortalitate; tunc fiet, quod scriptum est: Absorpta est mors in victoriam. Victoria quasi ignis divinus est; cum absorbet et mortem nostram, holocaustum est. Non remanet mortale aliquid in carne, non remanet culpabile aliquid in spiritu, totum ex mortali vita consumetur, ut in aeterna vita consummetur (ut a morte servemur in vitam). Erunt ergo illa holocausta (in Psalm. 65). — Oblationes et holocaustomata. Quae sunt holocaustomata? Totum igne consumptum. Quando totum pecus imponebatur arae Dei igne consumendum, holocaustum dicebatur. Totos nos divinus ignis absumat, et fervor ille totos arripiat. Quis fervor? Neque est, qui se abscondat a calore eius. Quis fervor? De quo dicit Apostolus: Spiritu ferventes. Non tantum anima nostra absumatur ab igne illo divino sapientiae, sed et corpus nostrum, ut mereamur ibi immortalitatem. Sic levetur holocaustum, ut absorbeatur mors in victoriam (in Psalm. 52). — Et tibi reddetur votum in Ierusalem. Hic vovemus, et bonum est, ut ibi reddamus. Ibi enim erimus toti, id est integri in resurrectione iustorum, ibi reddatur votum totum nostrum. Non sola anima, sed etiam ipsa caro, iam non corruptibilis, quia non iam in Babylonia, sed etiam in corpus caeleste immutatum etc. Cum fuerit mors absorpta in victoriam. Modo cum morte quanta contendimus? Inde sunt enim delectationes carnales, quae nobis etiam illicita multa suggerunt etc. Reddam votum meum; quod votum? Quasi holocaustum. Holocaustum enim tunc dicitur, quando ignis totum absumit. Arripiat ergo nos ignis, ignis divinus in Ierusalem. Incipiamus ardere charitate, donec totum mortale consumatur, et quod contra nos fuerit, eat in sacrificium Domino (in Psalm. 64). — Ganz übereinstimmend der hl. Gregor d. Gr. (In Ez. hom. 22): Sancta Ecclesia duas habet vitas, unam quam temporaliter ducit, aliam quam in aeternum recipit. Atque in utraque vita offert sacrificium. Hic videlicet sacrificium compunctionis, et illic sacrificium laudis. De hoc sacrificio dicitur: Sacrificium Deo spiritus contribulatus; de illo autem scriptum est: Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta. De quo rursus ait: Ut cantet tibi gloria mea et non compungar. In utroque autem sacrificio carnes offeruntur: quia hic oblatio carnis est maceratio corporis: ibi oblatio carnis est in laude Dei gloria resurrectionis. Tunc quippe illic quasi in holocaustum offeretur caro, quando in aeterna incorruptione permutata, nil contradictionis, nil mortalitatis habuerit: quia, tota simul amoris eius ignibus accensa, in laude sine fine permanebit.

[1] L. 4 in Evang. Io. p. 355.

Gerade deshalb, weil aus allen und im Namen aller, wird der Erstling auch für alle dargebracht, so zwar, daß das Opfer, welches Gott in allen übrigen dargebracht werden soll, in ihm verpfändet ist.

Die Opferung des Fleisches Christi ist nämlich für Gott ein Pfand, daß alles Fleisch ihm werde geopfert werden. „Weshalb", fragt der hl. Augustinus[1], die Worte Jobs „Alles Fleisch wird zu dir kommen" erklärend, „weshalb wird alles Fleisch zu Gott kommen? Weil er Fleisch angenommen. Wohin wird alles Fleisch kommen? Der Erstling hat es hergenommen aus dem jungfräulichen Schoße; nach Aufnahme des Erstlings wird das übrige folgen, damit das Brandopfer voll werde."

3. Umgekehrt ist das von Gott angenommene Opfer des Erstlings der Menschheit auch für diese selbst ein Pfand, daß Gott sie mit ihrem Haupte zum wohlgefälligen Opfer annehmen, sie dem Haupte gleichförmig machen werde in dem ganzen Stadium der Opferung desselben von der Menschwerdung an bis zur Himmelfahrt. Somit wird das Opfer Christi das reale Pfand oder der reale Kaufpreis für alle die übernatürlichen Güter, durch welche die Menschheit dem Gottmenschen ähnlich und zum Opfer Gottes eingeweiht wird. Es erkauft ihr zunächst die Nachlassung der Schuld, die sie vor Gott mißfällig und unwürdig machte, vor seinem Angesichte zu erscheinen. Es erkauft ihr ferner die Gnade, durch die sie zum Schlachtopfer geheiligt wird, die Kraft, durch die sie, um für Gott zu leben, den Tod in allen seinen Formen besiegt, das Recht, nach dem Tode des Leibes denselben wieder auferweckt und mit der Seele von der Herrlichkeit Gottes erfüllt zu sehen, und endlich die Anwartschaft darauf, in dieser verklärten Gestalt Gott ewig im Himmel zu preisen.

Alles das aber, was den Menschen so zum wohlgefälligen Opfer vor Gott macht, ist zugleich seine eigene höchste Ehre und sein größtes Glück. Die Nachlassung der Sünde und die Heiligung mit allen ihren Folgen ist daher auch als eine Retribution zu betrachten, welche Gott dem Menschengeschlechte für das ihm dargebrachte Opfer Christi zurückgibt. Durch die Annahme des Erstlingsopfers wird Gott verbindlich gemacht, das Geschlecht ebenfalls in Huld und Gnade aufzunehmen, den Fluch der Schuld von ihm abzuwälzen und es zu segnen mit allem geistlichen Segen[2].

---

[1] In Psalm. 64, n. 5: *Ad te,* inquit, *omnis caro veniet.* Quare ad illum omnis caro veniet? Quia carnem assumpsit. Quo omnis caro veniet? Tulit inde primitias de utero virginali; assumptis primitiis caetera consequentur, ut holocaustum compleatur.

[2] *S. Chrysost.,* Hom. de ascens. ad coelum II, 450: Et quod de campis accidit spicarum plenis, ubi quis ex paucis spicis collectis parvum manipulum

Damit wird das latreutische Brandopfer Christi in seiner Rückwirkung auf das menschliche Geschlecht zunächst Sühnopfer: es wirkt die Aufhebung der Schuld und die Versöhnung des Menschen mit Gott. Denn das Brandopfer enthält eben deshalb, weil es die vollkommenste Hingabe an Gott involvirt, alles, was zur Erstattung der geraubten Ehre und damit zur Ausgleichung der Schuld nothwendig ist. Das Brandopfer Christi aber wirkt wegen seines unendlichen Werthes die Versöhnung nicht bloß bittweise, sondern auf dem Wege der Gerechtigkeit durch reale und äquivalente Genugthuung, und bleibt deshalb in seiner ewigen Fortdauer vor den Augen Gottes wie die Bürgschaft so auch der Dank für die bewilligte Nachlassung.

Ebenso ist das latreutische Opfer Christi in seiner Rückwirkung auf die Creatur ein impetratorisches Opfer von unendlicher Kraft: es erwirkt uns alle übernatürlichen Güter göttlicher Gnade und Herrlichkeit, ja den Besitz Gottes selbst, worauf wir, selbst ohne die Sünde, von Natur keinen Anspruch erheben konnten. Da aber das latreutische Opfer Christi eine reale Hingabe von unendlichem Werthe ist, so ist es auch in seiner impetratorischen Kraft keine bloße Bitte, kein bloßer Ausdruck eines Wunsches, sondern eine auf Hingabe eines realen, äquivalenten Werthes beruhende Forderung, ein wahres Verdienst, und in seiner ewigen Fortdauer wie die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz jener Güter, so auch der gleichwiegende Dank für den Empfang derselben.

So entspricht Christus in seinem Opfer der Idee der erhabensten Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen. Wie er schon durch sein Doppelwesen Gott und die Menschen in die innigste Verbindung bringt, so besiegelt er in seinem Opfer den geheimnißvollen Bund, den Gott mit

---

conficiens eumque Deo offerens paucitate illa toti arvo benedicit: ita Christus fecit, qui per unam illam carnem atque primitias totum genus nostrum benedicendum curavit. Sed cur non totam naturam obtulit? Eo quod non sit hoc offerre primitias, si totum quis offerat; at si parvum aliquid quis offerat, per parvum totum benedicendum curat. Atqui si primitiae, dicet quispiam, essent, primum ipsum hominem procreatum offerri oportuit: primitiae enim sunt, quae primum tolluntur et primum germinant. Non sunt primitiae censendae, charissime, si primum fructum obtulerimus exilem et evanescentem, sed si probum atque perfectum offeramus. Quoniam igitur fructus ille peccato obnoxius erat, ideo non est oblatus, etiamsi primus esset. At hic a peccato liber erat, ideoque oblatus est, licet posterius extiterit. Hae enim sunt primitiae. Obtulit ergo primitias naturae nostrae, atque ita donum admiratus est Pater; atque propter dignitatem offerentis puritatemque muneris oblati quasi propriis manibus illud accepit, sibique proximum constituit dicens: sede a dextris meis.

der Menschheit schließen will: er sichert den Menschen die reichste Huld und Gnade Gottes, ohne daß die Schuld eine Scheidewand zwischen Gott und ihnen übrig ließe, oder die Natur wegen ihrer Dürftigkeit an dem Anspruche auf eine so wunderbare Freundschaft zu verzweifeln brauchte; aber ebenso sichert er Gott den unendlichen Dank, welchen der Mensch für so große Liebe ihm schuldet, und vereinigt die von ihm erkaufte Menschheit mit sich zu einem ewigen Brandopfer, welches den höchsten Zweck der Schöpfung, die vollkommene Verherrlichung Gottes, im vollsten Maße verwirklicht.

4. Beschränkt man die Bedeutung des Opfers Christi nicht auf die Versöhnung, sieht man darin vielmehr überhaupt die Schließung eines unaussprechlich innigen Bundes zwischen Gott und der Menschheit, sowie den erhabensten latreutischen Cult, den Gott empfangen soll, und folglich die erhabenste That, durch welche die Creatur Gott entgegenkommt: so muß es ganz natürlich erscheinen, diesem Opfer weiterhin die universalste Bedeutung für die ganze Schöpfung beizulegen, nicht nur für die materielle Schöpfung, die gleichsam der erweiterte Körper des Menschen ist, sondern auch für die Geisterwelt. Oder was ist natürlicher als diesen höchsten Opferact, der sich im Herzen der ganzen Schöpfung vollzieht und der den höchsten Zweck derselben erfüllt, auch im Namen der Gesamtschöpfung gesetzt und die letztere in ihrer Totalität an demselben betheiligt zu denken? Es verlangt dies ebensosehr die Würde Christi als des Hauptes aller himmlischen Mächte, wie auch die Ehre der Engel selbst, welche sonst an der erhabensten Huldigung, die Gott dargebracht wird, nicht betheiligt wären. Man könnte sogar folgerichtig annehmen, daß das Opfer Christi auch ein universales Bundesopfer für die ganze Creatur sei, indem es die Engel zwar nicht nach der Sünde mit Gott versöhnt, wohl aber als das von Anbeginn geschlachtete Lamm vor den Augen Gottes stehend auch ihnen die übernatürliche Gnade verdient und gesichert hat. In dem Streite über die unbefleckte Empfängniß Mariä betrachtete man es beiderseits als eine besondere Glorie der allerseligsten Jungfrau und ihres Sohnes, daß die Gnade ihr eben durch die Verdienste des letztern zu theil geworden sei; warum sollte man den Engeln diesen Vorzug und Christus diese Ehre in Bezug auf die Engel absprechen? Ohne diese für sie selbst so ehrenvolle Abhängigkeit vom Opfer Christi gehörten die Engel auch nicht in so ganz vollem Sinne zu seinem Reiche, namentlich nicht zu dem Reiche, welches sich Christus durch sein Blut erkauft hat, da doch dieses Blut, wie es an sich hinreichend war, die ganze Welt zu erkaufen, so auch in seiner Wirk-

samkeit sich doch wohl schwerlich bloß auf den niedern Theil der Welt beschränkt haben dürfte.

5. Wir haben mehrere Male angedeutet, daß das Opfer Christi, in seinem tiefsten Wesen erfaßt, betrachtet werden könne und müsse als der vollendete Erguß und die erhabenste äußere Darstellung der ewigen Liebe, welche Christus als Sohn Gottes zum Vater trägt, und wir finden das angedeutet in den Worten des Heilandes: „Damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, so kommt, laßt uns gehen." Wir glauben, diesen Gedanken in folgender Weise erweitern und dadurch das Opfer Christi, und zwar gerade in der Form, in welcher es stattgefunden hat, nämlich in der Form der vollständigsten Blutvergießung, als den passendsten Ausdruck der trinitarischen Verhältnisse und als das schönste Vehikel ihrer Ausdehnung nach außen darstellen zu können.

In der Gottheit ergießt sich die Wechselliebe des Sohnes und des Vaters in der Production des aus ihrem gemeinschaftlichen Wesen fließenden Heiligen Geistes, dem sie sich wechselseitig als das Pfand ihrer unendlichen Liebe schenken. Um nun diese seine unendlich vollkommene Hingabe an den Vater auch in der menschlichen Natur würdig darzustellen, wollte Christus aus seinem Herzen sein ganzes Blut bis auf den letzten Tropfen ausgießen, jenes Blut, durch welches der Heilige Geist seine gebenedeite Menschheit belebte und das, von der himmlischen Lieblichkeit desselben durchwehet, mit angenehmem Wohlgeruche zu Gott aufstieg. Der Heilige Geist selbst wird darum auch gleichsam als der Vermittler dieses Opfers dargestellt, als derjenige nämlich, welcher als der amor sacerdos den Gottmenschen zu seinem Opfer treibt und das Opfer selbst vor den Vater bringt, indem er es mit der ewigen Liebeshuldigung, die er selbst ist, vereinigt.

Wie aber der Heilige Geist zugleich auch aus der Liebe des Vaters zum Sohne hervorgeht und durch den Sohn über die ganze Welt ausgegossen werden soll, so war nichts angemessener, als daß der Sohn in seiner Menschheit als das Haupt aller Creaturen in der Ausgießung seines Blutes auch diese Ausgießung des Heiligen Geistes darstellte und bewirkte, und daß die erstere das reale Sacrament (= wirksame Zeichen) der letztern würde. Denn die Ausgießung des Herzblutes Christi ist das realste Pfand, daß er und sein Vater in ihrem eigenen Geiste uns gleichsam das innerste Mark ihrer Gottheit mittheilen werden. Auch ist das Blut mit seiner zugleich reinigenden, erwärmenden und belebenden Kraft ein Bild der entsprechenden Wirkungen des Heiligen Geistes. Und endlich wird aus dem Herzblute Christi durch die Kraft des in ihm wohnenden Heiligen Geistes

der mystische Leib, die Braut des Gottmenschen gebildet, wie aus dem göttlichen Herzen des Vaters und des Sohnes ihr Geist und bräutlicher Mitgenosse hervorsprießt[1]. So ist denn das Herzblut Christi das Band zwischen Gott und der Welt, welches Himmel und Erde miteinander verknüpft, wie in der Trinität der Heilige Geist, als Ausfluß der Wechselhingabe des Vaters und des Sohnes, das ewige Band ist, welches diese beiden Personen untereinander und mit der Creatur verbindet.

Die Idee des Opfers Christi treibt also mit ihren tiefsten Wurzeln bis in die Abgründe der Trinität hinein. Wie die Menschwerdung selbst die Fortsetzung und Weiterführung der ewigen Zeugung sein sollte und nur unter diesem Gesichtspunkte ganz verstanden wird, so sollte die opfernde Hingabe des Gottmenschen der vollkommenste Ausdruck jener göttlichen Liebe sein, die er als Gott in der Spiration und Ausgießung des Heiligen Geistes bethätigt[2].

---

[1] Der Parallelismus und die innige Verwandtschaft zwischen der Ausgießung des Blutes Christi und der des Heiligen Geistes ließe sich allein schon mit Stellen der Heiligen Schrift sehr weit ausführen. Man beachte nur folgende Momente. Sanguinis effusionem melius clamantem quam Abel (Hebr. 12, 14) — Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26); sanguis foederis et testamenti (saepe) — Spiritus pignus haereditatis (Eph. 1, 14); electis advenis in sanctificationem Spiritus . . . et aspersionem sanguinis Iesu Christi (1 Petr. 1, 2) — signati estis Spiritu promissionis sancto (Eph. 1, 13); sanguis meus vere est potus (Io. 6, 56) — omnes in uno Spiritu potati sumus (1 Cor. 12, 13); qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi (Eph. 2, 13) — per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem (ibid. v. 18), in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu (ibid. v. 22); omnia paene in sanguine mundantur (Hebr. 9, 22), laverunt stolas suas in sanguine Agni (Apoc. 22, 14), quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis (Hebr. 9, 14) — sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis . . . in Spiritu Dei nostri (1 Cor. 6, 11) u. s. w. Das Blut Christi ist auch eben das Blut des Lammes; Christus ist aber wiederum das Lamm Gottes per excellentiam, das sanfte, reine, überaus liebliche und Gott wohlgefällige Lamm, weil in ihm der Heilige Geist wohnt, der wegen derselben Eigenschaften durch die Taube symbolisirt wird und unter der Gestalt der Taube über ihn herabkam, um ihn als das Lamm Gottes der Welt zu zeigen. Die göttliche Taube haucht dem Blute des Lammes jene wunderbare Lieblichkeit und Kostbarkeit ein, durch welche es zum Gnade und Frieden bringenden Balsam wird. — Man sieht, die Symbolik der Heiligen Schrift bleibt sich immer gleich und ist die prägnanteste und consequenteste Darstellung der tiefsten und reichsten Ideen.

[2] Wenn wir hier eine praktische Bemerkung anknüpfen dürfen, so möchten wir sagen, die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu, als dem Altare der göttlichen Liebe, stehe in der innigsten Verbindung mit der Andacht zum Heiligen Geiste, als dem göttlichen Repräsentanten jener Liebe, und werde deshalb naturgemäß dahin führen,

§ 66. Das Mysterium der Freiheit im Opfer und Verdienste Christi.

Einige Theologen oder vielmehr Philosophen der Neuzeit haben geglaubt, um die Verdienstlichkeit des Opfers Christi begreiflich zu machen, in seinem Willen Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem annehmen zu müssen. Freilich wenn das Verdienst Christi darin bestanden hätte, daß er die Gegenprobe zur Probe Adams machen sollte, indem er sich frei für Gott entschied, wie Adam sich gegen Gott entschieden hatte, dann wäre eine solche Freiheit nothwendig gewesen; aber dann hätte Christus auch bloßer Mensch, nicht Gottmensch sein müssen. Wenn der Gottmensch uns erlösen sollte, so durfte er eben nicht zwischen Gut und Böse wählen können. In der That sollte der Gottmensch auch nicht eine eigentliche Gegenprobe bestehen; er sollte vielmehr die Wirkung der Fehlprobe Adams, nämlich die Verletzung der Ehre Gottes, aufheben und die dadurch verwirkte Gnade verdienen und zurückbringen. Dazu bedurfte es zwar gleichfalls einer freien Thätigkeit des Gottmenschen, aber nicht der Wahl zwischen Gut und Böse; es bedurfte einer Freiheit, die auf dem Grunde absoluter Heiligkeit ruhte; denn nur dadurch konnte ihre Bethätigung einen unendlichen Werth erlangen, wie er zur Genugthuung für die Sünde und zum Verdienste der Gnade nothwendig war.

Man kann noch weiter gehen und behaupten, die Freiheit, auf die sich das Verdienst Christi stützte, mußte die Freiheit nicht eines viator, sondern eines comprehensor sein, mit andern Worten, Christus konnte nur insofern für uns verdienen, als er für sich nicht bloß im Zustande der Gnade, sondern in dem der Herrlichkeit war. Die Theologen sehen in der visio beatifica Christi eine große Schwierigkeit für die Verdienstlichkeit der Thätigkeit Christi, und halten die Vereinbarung beider für ein sehr dunkles Mysterium. Wir meinen, es sei ein zwar sehr erhabenes, aber eben in seiner Erhabenheit lichtvolles Mysterium.

Wenn man für sich selbst verdienen soll, so muß dabei natürlich vorausgesetzt werden, daß man das, was man verdient, noch nicht habe;

---

daß auch die letztere mehr gepflegt werde, als es bisher der Fall war. Das Bedürfniß einer solchen Andacht wird bereits vielfach gefühlt, und wir hoffen zu Gott, daß er selbst durch eine gnädige Fügung dem kalten, frivolen Geiste unserer Zeit gegenüber sie ebenso ins Leben rufen werde, wie er vor zwei Jahrhunderten dem starren, herzlosen Jansenismus gegenüber die Verehrung des heiligsten Herzens seines Sohnes angeregt hat.

durch das Verdienst soll man sich dasselbe ja erst erwerben. Man muß also erst auf dem Wege nach dem zu verdienenden Gute oder in statu viatoris sein; und in dieser Lage sind wir zeitlebens in Bezug auf unsere himmlische Herrlichkeit. Christus hingegen war vom ersten Augenblicke seiner Empfängniß an auch als Mensch im Schoße Gottes als dessen natürlicher Sohn und mußte daher auch in seiner Menschheit durch unmittelbare Anschauung Gottes und eine derselben entsprechende Liebe, den amor beatificus, mit Gott vereinigt sein. Er konnte sich nicht auf dem Wege zu Gott hin befinden, als Sohn Gottes mußte er ihn von vornherein besitzen; er mußte comprehensor sein in der Sprache der Theologen. Nur die Liebe, welche aus der Anschauung des Vaters hervorging, war eigentlich die Liebe des Sohnes Gottes, die seiner und seines Vaters würdige kindliche Liebe; aus dieser Liebe mußten alle jene Werke hervorgehen, die er als Sohn Gottes verrichtete, und die als Werke des Sohnes Gottes einen unendlichen Werth haben sollten; aus dieser Liebe empfingen sie ihre hohe Weihe und Kraft. Und was von den Werken überhaupt, das gilt namentlich von dem Opfer, durch welches der menschgewordene Sohn seinen Vater verherrlichen sollte.

Wozu sollten dann aber diese Werke dienen? Offenbar nicht dazu, um die Liebe, aus der sie hervorgegangen, zu vermehren, um den Sohn Gottes auch nur in seiner Menschheit inniger mit dem Vater zu verbinden, also auch nicht dazu, um die Herrlichkeit und Seligkeit seiner Seele, die derselben aus der Anschauung Gottes zufließt, zu vermehren. Darum waren sie aber doch nicht absolut verdienstlos, auch nicht für Christus selbst; sie dienten dazu, ihm diejenige Herrlichkeit und Seligkeit zu verdienen, die er aus Liebe zum Vater von Anfang an sich versagt hatte. Wie sie nämlich die innere Herrlichkeit und Seligkeit, in der die Seele Christi mit dem Vater vereint war, offenbarten, so verdienten sie auch, daß diese selbe Herrlichkeit und Seligkeit aus dem höchsten Theile der Seele über alle Kräfte derselben und über den Leib sich ausbreitete. So war Christus zugleich comprehensor und viator in verschiedenen Beziehungen; nicht schlechtweg viator, wie jemand, der nach einem fernen, noch ganz unerreichten Ziele strebt, sondern wie jemand, der mit einem Fuß schon am Ziele steht und den andern dorthin nachzieht.

Betrachten wir nun die Verdienstlichkeit der Werke Christi für uns! Gerade daraus, daß Christus durch seine Werke für andere Gnade und Glorie verdient, ergibt sich, daß zwischen dem Principe seiner Verdienste und dem aller Creaturen eine wesentliche Verschiedenheit besteht. Alle

Creaturen verdienen für sich und bloß für sich die Vermehrung der Gnade und die Glorie; daher darf das Princip des Verdienstes noch nicht die volle Gnade und die Glorie sein, welche man erst erreichen soll. Wenn aber Christus für andere die Gnade und Glorie verdienen soll, dann muß dies Verdienst eben aus der überströmenden, nicht erst zu ergänzenden Fülle seiner eigenen Gnade und Glorie ausgehen und auf diese sich stützen; dann darf Christus nicht erst mit uns suchen, mit uns nach Gnade und Glorie ringen; er muß sie von vornherein in ganzer Fülle besitzen, um uns zur Erreichung derselben nach sich zu ziehen. Wie er nur als natürlicher Sohn Gottes die Adoptivkindschaft Gottes für uns verdienen kann, so muß auch das Princip dieses Verdienstes eben diejenige Vereinigung mit Gott sein, die ihm als natürlichem Sohne Gottes zukommt: die Liebe nämlich, welche aus der unmittelbaren Anschauung Gottes fließt und in der er den Gipfel der Heiligkeit und Unsündlichkeit ersteigt.

Aber diese Liebe, wird man sagen, ist keine freie Liebe, und nur durch freie Liebe kann man bei Gott verdienen. Ohne Zweifel ist diese Liebe an sich nicht frei; wie könnte es auch dem Sohne Gottes frei stehen, seinen Vater zu lieben oder nicht? Wenn sie an sich frei wäre, so würde der Sohn Gottes nicht nothwendig und wesentlich heilig sein, sondern müßte erst die Heiligkeit und die Vereinigung mit Gott erringen.

Daraus folgt aber nun doch nicht, daß auch die aus dieser Liebe hervorgehenden Werke Christi unfrei seien. Jede freie That Gottes nach außen geht ja auch hervor aus demselben göttlichen Willen, in welchem er eine nothwendige Liebe zu sich selbst trägt. Alles freie Wollen Gottes nach außen ist sogar im letzten Grunde nur eine freie Bethätigung seiner nothwendigen Liebe zu sich selbst. So auch bei Christus. Er liebt Gott nothwendig mit einer Liebe, wie sie in einer geschaffenen Natur nicht größer sein kann. Aber diese Liebe braucht er nicht nothwendig in jeder Weise zu bethätigen; darin liegt seine Freiheit. Wenn er sie aber bethätigt, dann schöpft diese freie That ihren Werth aus der nothwendigen Liebe, aus der sie hervorgeht.

Die freie Bethätigung der Liebe Christi zu seinem Vater bestand darin, daß er kraft dieser Liebe Werke zur Verherrlichung seines Vaters verrichtete, die er an sich nicht zu verrichten brauchte, daß er namentlich zur größern Verherrlichung seines Vaters auf die Glorie seines Leibes verzichtete und die größten Leiden nebst dem bittersten Tode auf sich nahm, während er an sich von allen Leiden frei war und das vollste Recht hatte, davon frei zu sein. Diesem Rechte seines Sohnes gegenüber konnte auch Gott durch

ein Gebot nicht absolut das Leiden und den Tod von ihm verlangen; wenigstens erforderte es die Würde des Sohnes Gottes, die Christus auch in seiner Menschheit besitzt, daß er dieses Gebot entweder sich verbitten oder doch Dispensation von demselben erbitten konnte. Ueberdies wurde dieses Gebot ihm von Gott ja nur insofern aufgelegt, als Gott eine freie Verherrlichung seiner selbst und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch das Verdienst Christi zu erreichen beabsichtigte; folglich mußte das Gebot derart sein, daß es der Freiheit Christi auch trotz seiner nothwendigen Liebe zu Gott freien Spielraum ließe und Christus auch nicht einmal durch seine Liebe zum Vater zur Erfüllung desselben gezwungen würde. So stand Christus als Sohn Gottes nicht schlechtweg unter dem Gebote, wie die bloßen Creaturen, die nur insofern frei sind, als sie das über ihnen stehende Gebot übertreten können; Christus stand über dem Gebote, und indem er es nichtsdestoweniger aus Liebe zu seinem Vater erfüllte, erfüllte er es mit vollkommenerer Freiheit, als mit welcher Adam, unter dem Gebote stehend, dasselbe übertrat. Und gerade dieser eigenthümliche Charakter der Freiheit Christi gibt seinen Handlungen auch eine ganz eigenthümliche, erhabene Art der Verdienstlichkeit[1].

Ueberhaupt wird zur Verdienstlichkeit der Handlungen deshalb Freiheit erfordert, weil man nur dann von einem andern Belohnung erwarten kann, wenn man ihm etwas leistet, was in unserer Gewalt steht. Eine bloße Creatur kann daher nur insofern bei Gott verdienen, als die Setzung der guten, gottgefälligen Handlungen von ihr abhängt; diese hängt aber nur insoweit von ihr ab, als sie die Setzung der Handlungen factisch unterlassen kann; denn auf die Handlungen selbst hat Gott als absoluter Herr der Creatur das absoluteste Recht, und wenn er dieses Recht auch nicht immer in Anspruch nimmt, indem er der Creatur dieselben gebietet, so hat er doch eben das Recht, sie zu verlangen, wenn er will. Die bloße Creatur kann Gott nichts geben, was ihr absolutes Eigenthum wäre, was ganz und gar von ihr abhinge. Das ist einer der Gründe, womit die Theologen beweisen, daß eine bloße Creatur nicht aus strenger Gerechtigkeit

---

[1] Die hier vorgetragene Theorie möchte vielleicht etwas neu und seltsam erscheinen. Indes ist sie schon von vielen Theologen ersten Ranges mehr oder weniger entwickelt vorgetragen worden: *Paludanus*, In 3. dist. 12, q. 2, a. 3; *Victoria* in manuscriptis citatus a *Medina* p. 3, q. 47, a. 4. *Salmeron.*, Comment. tom. 10, tract. 2. *Ribera*, In Io. 10, 18. Card. *Pallavicinus*, Curs. theol. de inc. c. 8. *Petav.* l. 9, c. 8, n. 6 sqq. *Viva*, *Wirceburgenses* etc. *Rayé Ant.*, Opusc. in Thesaur. Zachariae tom. 9.

für die Sünde genugthun könne, weil nämlich diese Genugthuung stattfinden müsse ex alias indebitis.

Umgekehrt, wenn der Gottmensch sich bis zum Tode am Kreuze erniedrigt, so verzichtet er dadurch auf ein Gut, das sein volles Eigenthum ist, und leistet Gott einen Dienst, den er nicht nur irgendwie, sondern gerade deshalb unterlassen konnte, weil er ihn nicht schuldig war. Daraus schließen die Theologen, daß Christus vollkommen genuggethan habe ex alias indebitis. Nun, eben daraus schließen wir, daß Christus mit der vollkommensten Freiheit verdient habe, weil er Gott etwas gab, was er an sich nicht geben mußte. Oder ist da nicht größere Freiheit und Verdienstlichkeit, wo man Gott Nichtgeschuldetes aus reiner, allerdings unwandelbarer Liebe darbringt, als wo man aus wandelbarer Liebe nur Geschuldetes opfert?

Die Verdienstlichkeit der Werke Christi ist immerhin ein Mysterium, weil sie auf geheimnißvollen, übernatürlichen Grundlagen beruht; aber aus diesen Grundlagen, wenn sie nur consequent und allseitig entwickelt und in ihrer vollen Uebernatürlichkeit aufgefaßt werden, läßt sich dieselbe auch wiederum in hohem Grade beleuchten. Damit prätendiren wir keineswegs, alle Dunkelheiten hier entfernt zu haben; wir glauben vielmehr, daß es in der Lehre von der Incarnation, und vielleicht in der Theologie überhaupt, kaum ein schwierigeres Problem gibt als die distincte Erklärung der menschlichen Freiheit in der göttlichen Person Christi.

§ 67. Das Mysterium im propitiatorischen und meritorischen Werthe des Opfers Christi oder in seiner moralischen Wirksamkeit.

Wir haben schon (§ 65, 3) gesagt, daß die verdienende und versöhnende Kraft des Opfers Christi sich auf dessen latreutischen Charakter gründet. Diesen latreutischen Charakter darf man nicht als Nebensache betrachten; er ist das erste und wichtigste Moment; er ist nicht bloß wegen der durch ihn für die Geschöpfe zu erzielenden Wirkungen gewollt, sondern auch um seiner selbst willen, damit nämlich der Sohn Gottes in seiner Sendung nach außen die Ehre, die er seinem Vater geben soll, in der realsten und vollkommensten Hingabe bezeuge.

Ebensowenig darf man nun aber auch weiterhin in Bezug auf die Wirksamkeit dieses Opfers für die Geschöpfe die Versöhnung oder die Erlösung von der Schuld für sich genommen als das wichtigste betrachten, um

dessentwillen vorzüglich dieses Opfer nothwendig gewesen und wirklich eingetreten sei; noch viel weniger dürfte man das andere Moment des Verdienstes in dem der Versöhnung ganz aufgehen lassen, wie das in einigen modernen Darstellungen der Erlösungstheorie mehr oder weniger geschehen ist.

Diejenigen, welche das Erlösungsmoment allein vorkehren, denken nicht daran, daß Christus durch denselben Preis seines Blutes, durch den er unsere Schuld abtrug und uns aus der Knechtschaft der Sünde loskaufte, uns auch in die Kindschaft Gottes eingekauft hat. Christus hat uns die Gnade der Kinder Gottes, die wir durch die Sünde verwirkt hatten, nicht nur insofern wieder erworben, als er die Sünde tilgte und damit die ursprüngliche Gnade Gottes wieder in Kraft treten ließ: denn so wäre die Gnade immer reine Gnade geblieben, sie selbst wäre nicht von ihm positiv erkauft worden. Nein; wie er durch die genugthuende Kraft seines Opfers uns von der unendlichen Schuld, die wir an Gott abzutragen hatten, befreite, so machte er durch die verdienstliche Kraft seines Opfers Gott zu unserem Schuldner, d. h. er bezahlte ihm einen so hohen Preis, daß Gott jenes hohe Gut, die Gnade der Kindschaft, nicht aus bloßer Gnade und freier Liebe, sondern aus Schuldigkeit den Menschen geben konnte; und gerade hierin leuchtet am meisten die hohe Bedeutung des Opfers Christi für uns hervor.

Denn die Gnade der Kindschaft erfordert ebensosehr einen unendlichen Kaufpreis, wie die Sündenschuld ein unendliches Lösegeld. Wenn hier dem unendlichen Gott die geraubte Ehre zurückgegeben werden soll, so soll dort die endliche Creatur der unendlichen Größe und Herrlichkeit Gottes theilhaft werden; sie soll Gott selbst, wie er an sich ist, als den Antheil ihrer Erbschaft empfangen. Die Gnade der Kindschaft erkaufen, heißt also so viel als Gott selbst erkaufen, und das vermag kein Mensch und kein Engel, das vermag nur der Gottmensch. Nur das göttliche Blut des eingebornen Sohnes ist kostbar genug, um diesen Schatz zu bezahlen.

Was ist nun aber größer und erhabener, die Menschen von ihrer Schuld gegen Gott befreien oder Gott zu ihrem Schuldner machen; die Menschen aus der Knechtschaft der Sünde erlösen oder sie zur Kindschaft Gottes erheben; und wo erscheint das Blut Christi kostbarer und mächtiger, da, wo es die Menschen rein wascht von ihrer Schuld oder da, wo es mit göttlichem Leben sie durchströmt? Mag es in beiden Beziehungen gleich nothwendig, d. h. allein ausreichend sein, so erscheint es doch in letzterer Beziehung ungleich fruchtbarer und wirksamer. Sicher aber wird man seine Kostbarkeit nur halb in Anschlag bringen, wenn man es nur

in ersterer Beziehung wirksam sein läßt und die zweite übersieht oder in der erstern ohne weiteres eingeschlossen sein läßt.

Man hält diese beiden Beziehungen in der Regel deshalb so wenig auseinander, weil sie sich in der Wirklichkeit äußerst nahe berühren; aber gerade die genauere Betrachtung dieser Berührungspunkte wirft auf die Bedeutung ihrer Unterscheidung das hellste Licht.

Erstens hat Christus die Sünde so getilgt, wie sie in der Wirklichkeit ist, d. h. als Hinderniß der übernatürlichen Gnade, welche sie von der Menschheit ausgeschlossen hat. Wenn die Sünde also vollständig getilgt wird, muß auch ihre Folge, die Ausschließung der heiligmachenden Gnade, aufhören, und die Gnade selbst wieder zurückkehren. Aber darum ist es doch immer etwas anderes, der Gnade nach der Sünde bloß wieder Zutritt verschaffen, und die Gnade im eigentlichen Sinne hereinführen, sie erwerben und verdienen; etwas anderes, die positive Unwürdigkeit für die Gnade aufheben, und etwas anderes, eine positive Würdigkeit, ja ein Recht auf die Gnade verleihen.

Zweitens berühren sich die Genugthuung und das Verdienst Christi auch in der Art und Weise, wie beides geleistet wird; denn Christus hat eben durch sein Leiden und seinen Tod sowohl für unsere Sünden genuggethan als auch die Gnade und Glorie uns verdient, und sein Leiden und sein Tod schöpfte die genugthuende und verdienstliche Kraft aus einer und derselben Quelle, aus der göttlichen Würde der Person Christi. Aber Christus hätte für uns die Gnade und Glorie auch verdienen können, wenn er nicht für uns gelitten hätte, während zur Genugthuung das Leiden wesentlich nothwendig ist. Denn ohne Selbstentäußerung kann Gott die geraubte Ehre nicht zurückgegeben werden; das Verdienst hingegen beruht einfach darauf, daß man aus Liebe zu Gott etwas zu seiner Ehre und Verherrlichung thue. Wie jedoch die hingebende Liebe sich dort am glänzendsten zeigt, wo man sich für den Geliebten hinopfert, wie ferner die vollkommenste Anbetung Gottes darin besteht, daß man sich vor seiner unendlichen Majestät wirklich vernichtet: so culminirte auch das Verdienst Christi eben in seinem Leiden und seinem Tode. Christus opferte dem himmlischen Vater sein natürliches, leibliches Leben, um damit für uns das übernatürliche, göttliche Leben der Kinder Gottes zu erkaufen.

Auch in dieser Beziehung ist die Gnadenordnung Christi wunderbarer und herrlicher als die des ersten Adam. Wie Adam überhaupt die Gnade nicht verdient hatte, so sollte er auch die Glorie nicht durch Leiden und Tod erkaufen. Gott verlangte von ihm kein eigentliches Opfer als Kauf=

preis der Glorie; obgleich die leidlose Bethätigung der Liebe gegen Gott als Verdienst gelten konnte, so war doch für Adam der Himmel mehr geschenkt als gekauft, so lange er ihn selbst nichts kostete. Der neue Adam hingegen hat schon die Gnade selbst uns durch ein wahres Opfer erkauft, und wenn wir durch ihn nicht mit der Gnade auch die Integrität zurückerhalten, so werden wir eben dadurch gleichfalls zum Kampfe und zum Opfer berufen, um uns den Himmel zu erstreiten und zu erkaufen. Dieser Kampf und dieses Opfer sind herrlicher und erhabener als der friedliche Zustand Adams, indem er bloß von der Güte seines Schöpfers zehrte, ohne sie in der Hinopferung seiner selbst durch eine würdige Gegenleistung zu verdienen.

§ 68. Physische oder dynamische Art der Wirksamkeit des Gottmenschen auf das Geschlecht.

1. Durch seine Genugthuung und sein Verdienst ist der Gottmensch die moralische Ursache der Wiedererhebung des Menschengeschlechtes zur Kindschaft Gottes, d. h. er bewegt Gott, er verlangt von Gott, daß derselbe uns die Sünde verzeihe und uns wieder in Gnaden aufnehme. Diese moralische Wirksamkeit allein ist schon ein großes Mysterium; denn sie setzt voraus, daß Christus wahrer Gottmensch und wahres Haupt des menschlichen Geschlechtes sei: nur als Gottmensch ist sein Verdienst unendlich, und nur als Haupt des Geschlechtes kann er seine Handlungen dem letztern zu gute kommen lassen. Christus verdient, sagen die Theologen, durch die gratia capitis, d. h. durch die überreiche und wegen der hypostatischen Union unendlich werthvolle Gnade, die ihm als Haupt des Geschlechtes innewohnt.

Obwohl nun manche Theologen, vielleicht aus Scheu vor einem Zuviel des Geheimnißvollen, sich damit begnügen, nur diese moralische Seite der Wirksamkeit Christi hervorzuheben, so glauben wir doch mit dem hl. Thomas weiter gehen zu müssen; denn dieselben Grundlagen, auf welche sich die moralische Wirksamkeit Christi stützt, verlangen auch eine physische oder vielmehr eine der physischen analoge hyperphysische Wirksamkeit desselben auf das Menschengeschlecht, d. h. aus denselben Gründen, aus welchen der Gottmensch moralisch für uns bei Gott wirkt, kann und muß er auch physisch oder, besser gesagt, hyperphysisch auf uns wirken als Träger und Kanal der Gnadenkraft Gottes.

Da der Gottmensch das wahre Haupt des menschlichen Geschlechtes ist, so muß er nicht nur im Namen aller übrigen Glieder mit einer unendlich

werthvollen Wirksamkeit Gott gegenübertreten und dadurch Gnade und Leben auf dieselben herabziehen, sondern er muß auch als übernatürliches Haupt einen directen Einfluß auf die Glieder ausüben; aus seinem Innern, aus seiner eigenen Lebensfülle muß er Gnade und Leben in seine Glieder ausströmen; die übernatürliche belebende Wirksamkeit Gottes muß durch ihn hindurchgehen. Sonst wäre er nur in einem unvollkommenen Sinne Haupt des Geschlechtes; er hätte für dasselbe nicht die volle Bedeutung, welche das Haupt für die Glieder des Leibes hat, während die Heilige Schrift diese Parallele mit dem größten Nachdruck und der äußersten Consequenz durchführt. Er wäre ferner nicht einmal in so vollem Sinne übernatürliches Haupt des Geschlechtes, wie Adam dessen natürliches Haupt ist; denn von Adam erhalten wir die Natur als von ihrem physischen Principe oder ihrer Quelle. Damit also Christus wahrhaft der neue, himmlische Adam sei, müssen wir die Gnade nicht bloß wegen seiner, durch seine Verdienste, sondern von ihm und aus ihm als aus der Quelle erhalten.

Und in der That, was der Gottmensch für uns verdient, das trägt er auch in sich selbst, das kann er selbst mittheilen, und Gott will es eben durch ihn mittheilen. Darum sagt die Heilige Schrift gerade an der Stelle, wo die Bedeutung des Gottmenschen am tiefsten und klarsten ausgesprochen ist: „Er war voll der Gnade und Wahrheit, und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.“ [1] Deshalb sagt auch der Apostel, daß in Christus die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, um anzudeuten, daß sie sich eben von da aus über das ganze Geschlecht ergieße. Christus wäre in seiner Menschheit nicht eigentlich der Weinstock und wir die Reben, wenn er bloß durch sein Verdienst die Gnade wie einen himmlischen Thau auf uns herabzöge, und nicht von sich aus, wie das Concil von Trient sagt, Kraft und Leben in uns ausströmte. Wie könnte dann auch der Heiland selbst sagen, daß diejenigen, die an ihn glauben und ihn genießen, aus ihm das Leben empfangen, wie er es aus dem Vater hat, wenn er uns dasselbe bloß moralisch verdient hätte? Wie könnte er namentlich hierbei so großen Nachdruck darauf legen, daß der Vater, wie er das Leben durch sich selbst hat, so auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, wenn er nicht sagen wollte, daß der Sohn in seiner Menschheit, in der er mit uns vereinigt wird, das Leben nicht bloß erwirbt, sondern auch überleitet und mittheilt?

---

[1] Joh. 1, 14. 16.

2. Diese Gründe, welche für die physische oder dynamische Causalität des Gottmenschen sprechen, enthalten auch schon die genauere Bestimmung und Erklärung derselben. Man kann nicht sagen, die Menschheit Christi an sich sei die Ursache der Gnade; denn obgleich sie mit einer unermeßlichen Fülle von Gnade und Glorie begabt ist, so hat sie doch diese Fülle der Gnade nicht aus sich und kann daher dieselbe auch nicht mittheilen. Ueberhaupt kann nichts Geschaffenes aus sich die Theilnahme an der göttlichen Natur, welche in der Gnade enthalten ist, bewirken. Das vermag nur Gott allein; er allein ist daher auch immer die eigentliche Quelle der Gnade, das Princip, von dem sie hervorgebracht wird. Alles Geschaffene kann hier nur Organ oder Werkzeug sein, und auch das nur insofern, als es die Wirksamkeit Gottes zu dem Subjecte, auf welches sich dieselbe richtet, überleitet.

In diesem Sinne ist denn auch die Menschheit Christi Ursache der Gnade in uns als Organ der Gottheit, als Leiter, Conductor der göttlichen Wirksamkeit; aber eben dieses ist sie auf eine ganz eigenthümliche, wunderbare Weise. Sie ist ein Organ, das mit der Gottheit hypostatisch verbunden ist, ähnlich, wie der Leib mit der Seele, ein Organ, in dem die Kraft Gottes nicht wie immer, sondern gerade deshalb wirkt, weil Gott selbst substanziell in der innigsten Einheit mit ihm verbunden ist. Sie trägt den Sohn Gottes selbst realiter in sich mit der ganzen Fülle der göttlichen Natur, und wie sie daher in sich selbst durch die Kraft der Gottheit verklärt und der göttlichen Natur im höchsten Maße theilhaft geworden ist, so leitet sie auch diese selbe Kraft auf alle Menschen über, die mit ihr in Verbindung stehen; oder vielmehr die Kraft der Gottheit verbreitet sich durch sie hindurch über alle Glieder des Leibes, dessen Haupt sie ist. Und weil diese Kraft durch sie nicht hindurch geht, ohne in ihr selbst zu wirken, d. h. ohne sie selbst mit Gnade zu erfüllen, weil dieselbe vielmehr in ihr principaliter wirksam ist und in den übrigen Menschen nur secundär sich bethätigt, deshalb erscheint die Menschheit Christi als ein voller Kanal, gewissermaßen als eine zweite Quelle der Gnade, wodurch sie sich abermals wesentlich von allen übrigen Conductoren der Gnade unterscheidet. So ist die Gnade in den einzelnen Menschen in der That ein Ausfluß, eine Derivation aus der Gnade des Hauptes, der gratia capitis in Christus, wie die Theologen mit Bezug auf Joh. 1, 15 f. zu sagen pflegen; nur muß man dann die geschaffene Gnade, womit die Seele Christi ausgestattet ist, nicht abstract für sich als gratia capitis bezeichnen, sondern in Verbindung mit der hypostatischen Union,

da ihr nur durch diese, wie die Kraft des Verdienstes der Gnade für andere, so auch die Kraft der Mittheilung ihrer selbst an andere Subjecte innewohnt.

Wenn wir also von einer physischen Causalität der Menschheit Christi reden, so betrachten wir die Menschheit nicht als Princip, sondern als Organ der Thätigkeit des göttlichen Logos. Absolut können wir die Thätigkeit nur dem concretum, dem Gottmenschen, beilegen. Vom Gottmenschen werden wir aber alsdann sagen müssen, daß er als Gott durch seine Menschheit die Gnade physisch oder hyperphysisch in uns bewirkt, ja daß er in ebenso realer oder noch vollkommenerer Weise Ursache der Uebernatur in uns ist, als Adam Ursache der Natur war, daß er uns ebenso wahrhaft oder noch mehr zum übernatürlichen Leben zeugt, als Adam uns zum natürlichen Leben gezeugt hat. Adam ist in uns Ursache der Natur, obgleich er das Lebensprincip der Natur, die vernünftige Seele, nicht hervorbringt. Er liefert bloß den Körper und die zur Aufnahme der Seele nothwendige und dieselbe nach sich ziehende Formation des Körpers. So ist seine zeugende Thätigkeit im Grunde nur eine Vorbedingung, wodurch Gott sich den Weg bahnen läßt, um die Seele einzugießen, ein Act, der die belebende Wirksamkeit Gottes auf ein bestimmtes Subject überleitet. Der zweite Adam hingegen, der Gottmensch, trägt als Gott die Kraft zur übernatürlichen Belebung des Menschen in sich selbst, und diese Kraft geht durch seine Menschheit, mit der die Gottheit realiter verbunden ist, auf die übrigen Menschen über. Wenn daher auch seine Menschheit an sich gar nichts dazu thut, um die Uebernatur hervorzubringen, während Adam bei der Production der Natur aus sich etwas dazu thut: so wird dieser Mangel doch reichlich dadurch ersetzt, daß die Menschheit Christi eben die Quelle der Uebernatur in sich trägt und im vollsten Sinne der Kanal derselben ist. Der Gottmensch ist durch seine Gottheit in seiner Menschheit nach dem Ausdrucke des Apostels Spiritus vivificans, lebendigmachender Geist, welcher die Menschen mit göttlicher Geistigkeit, mit göttlichem Leben erfüllt. Seine Gottheit ist das Feuer, welches das ganze menschliche Geschlecht durchdringen und verklären soll; aber seine Menschheit ist die glühende Kohle[1], in welcher das Feuer wohnt

[1] Dieses Bild von der glühenden Kohle ist eines der gewöhnlichsten, aber auch der tiefsten und reichhaltigsten unter denjenigen, mit welchen die heiligen Väter das Wesen Christi und seine Wirksamkeit veranschaulichen. Der hl. Cyrill von Alexandrien führt dasselbe in seinen Streitschriften gegen Nestorius besonders gern an. In seinen Scholien hat er ein eigenes Kapitel darüber, welches wir hier an-

und von welcher aus es sich über das ganze Geschlecht verbreitet. Die Kohle thut aus sich nichts dazu, um das Feuer in andern Substanzen anzuzünden; aber weil sie die Gluth in sich trägt, bringt sie dieselbe allen Objecten nahe, die mit ihr in Verbindung treten, und darum gehört ihr die Wirkung mehr an als andern Ursachen, welche die Gegenstände bloß zur Aufnahme des Feuers vorbereiten. Daher muß man dem Gottmenschen als solchem in seiner Menschheit einen ebenso realen und noch größern Einfluß auf die Erzeugung der Uebernatur zuschreiben, als Adam ihn in Bezug auf die Zeugung der Natur ausgeübt hat.

3. Die Einwürfe, welche man gegen die physische Causalität des Gottmenschen und seiner Menschheit insbesondere erheben kann, lassen sich auf zwei Klassen zurückführen. Zuerst sagt man: Bei Wirkungen, die nur durch göttliche Kraft hervorgebracht werden können und bei welchen etwas Geschaffenes nicht mitzuwirken vermag, kann das letztere auch nicht Instrument oder Werkzeug sein; denn die Bedeutung des Werkzeuges besteht eben darin, daß es zu der von der causa principalis intendirten Wirkung aus sich etwas beiträgt. Nun aber ist die Gnade etwas so sehr Uebernatürliches, daß nichts Geschaffenes zu ihrer Production etwas beitragen kann. Folglich kann auch die Menschheit Christi nicht als Werkzeug in der Production der Gnade gelten.

Wir geben zu, daß die Werkzeuge gewöhnlich die entwickelte Bedeutung haben. Man würde z. B. keinen Hammer gebrauchen, wenn nicht die demselben innewohnende Kraft, nämlich seine Schwere und Härte, zur Erzielung der Wirkung das Ihrige beitrüge. Nichtsdestoweniger besteht

ziehen. *De carbone.* Beatus Esaias „Missum est, inquit, ad me unum ex Seraphim, et in manu habebat carbonem, quem forcipe accepit ab altari, et venit ad me et tetigit labia mea et dixit: Ecce tetigit hoc labia tua et auferet iniquitates tuas et peccata tua purgabit." *Carbonem autem dicimus figuram et imaginem nobis exhibere Verbi hominis facti:* quod si labia nostra tetigerit, id est, cum fidem in ipsum confessi fuerimus, tunc nos ab omni peccato puros efficiet et a pristinis criminibus liberabit. Caeterum tamquam in imagine licet in carbone conspicere unitum quidem humanitati Deum Verbum, non tamen abiecisse, quod est, sed potius transformasse assumptam seu unitam naturam in suam gloriam et operationem. Quemadmodum enim ignis ad lignum accedens et in illud penetrans comprehendit ipsum et, quamvis a ligni statu naturam non expellat, tamen species illius viresque transmutat et in eo, quidquid sibi proprium est, operatur et cum ipso iam quasi unum aliquid aestimatur: idem intellege et in Christo. Unus enim ineffabiliter humanitati Deus servavit quidem ipsam in eo, quod est, et ipse permansit, quod erat: semel tamen unitus quasi unus iam cum ipsa putatur, ea, quae sunt illius, sua faciens, *conferens autem ei etiam ipse naturae suae operationem.*

aber doch immer der formelle Charakter des Werkzeuges darin, daß es die Kraft des Meisters auf das Subject, in dem die Wirkung hervorgebracht werden soll, überleitet, und wenn das Werkzeug auch aus eigener Kraft etwas hinzuthut, so ist es eben in dieser Hinsicht nicht bloßes Werkzeug, sondern in etwa auch eine eigene, selbständige Ursache. Nur dann ist es bloßes Werkzeug, wenn seine Thätigkeit in der der causa principalis ganz aufgeht, wenn es nur insofern selbst wirkt, als diese durch dasselbe wirkt.

Wozu dienen aber, wird man fragen, solche Werkzeuge, die aus sich nichts zur Wirkung hinzuthun? Sie dienen, wie gesagt, dazu, die Verbindung zwischen der wirkenden Ursache und dem Subjecte, auf das die Wirksamkeit derselben hingehen soll, herzustellen, sei es nun, daß diese Verbindung anders nicht hergestellt werden kann, sei es, daß die wirkende Ursache eben nur auf diese Weise wirken will; sie dienen also dazu, der Kraft des Hauptagens den Weg zu dem Subjecte zu bahnen, das die Wirkung aufnehmen soll; und dies kann in doppelter Weise geschehen, entweder so, daß das Instrument nebenbei auch durch seine eigene Kraft das Subject zur Aufnahme der vom Hauptagens intendirten Wirkung disponirt, wie der Hammer das Eisen zur Aufnahme der vom Meister intendirten Form, oder einfach so, daß das Instrument das Hauptagens dem Subjecte der Wirkung nahe bringt, wie z. B. eine Handhabe, mit der man einen Gegenstand ergreift, um ihn fortzuziehen oder fortzustoßen.

Uebertragen wir diese allgemeinen Begriffe auf die Werkzeuge Gottes. Da Gott allmächtig und mit seiner substanziellen Kraft überall gegenwärtig ist, bedarf er an sich nirgendwo geschaffener Werkzeuge, um seine Wirkungen hervorzubringen. Da, wo noch kein Subject vorhanden ist, worauf er wirken soll, kann er auch gar keine Werkzeuge gebrauchen, weil da die Idee des Werkzeuges ganz und gar wegfällt. Dies ist der Fall bei der Schöpfung. In allen andern Fällen hängt es nur von seinem Willen ab, ob er sich eines Werkzeuges bedienen will. Und zwar kann er sich eines solchen bedienen in der doppelten eben bezeichneten Weise: erstens also, um das Subject, das eine ihm eigenthümliche Wirkung aufnehmen soll, zu disponiren. So bedient er sich des Menschen, um auf dem Wege der Zeugung einen neuen Menschen hervorzubringen, wobei der Mensch den Körper zur Aufnahme der Seele disponirt. In dieser Weise wirkt auch Christus als Werkzeug bei der erlösenden Thätigkeit Gottes, indem er als Mensch durch seine menschliche Thätigkeit für das Geschlecht genugthut und

verdient, und so dasselbe der Gnade würdig macht. Zweitens bedient sich Gott der Geschöpfe als Werkzeuge, um einfach durch sie seine Kraft auf ein Subject übergehen zu lassen, und so durch sie gerade das zu wirken, was er allein wirken kann. In diesem Sinne wirkt er dann durch die Menschheit Christi in uns die Gnade selbst, weil diese Menschheit als das Hauptglied des Geschlechtes die in ihr wohnende Kraft mit allen Gliedern des Geschlechtes in Verbindung bringt und dadurch geeignet ist, die Wirkung derselben an die letztern zu überbringen.

4. Der zweite Einwurf geht dahin, daß in der angenommenen Voraussetzung die Menschheit Christi mit den übrigen Menschen in realen Contact kommen müsse, was eine wenigstens relative Ubiquität derselben bedinge.

Es gibt wirklich einen solchen realen, physischen Contact der Menschheit Christi mit uns. Was ist die sacramentalische Communion anderes als ein solcher realer Contact oder vielmehr eine reale Vereinigung unserer Menschheit mit der des Sohnes Gottes? Ist also nicht wenigstens hier die Menschheit Christi das Organ der Gottheit und der Conductor ihrer Gnadenwirksamkeit? Damit allein ist schon das Princip gerettet, daß die Menschheit Christi physisches Organ der Gottheit sein kann und sein soll. Etwas anderes ist es freilich, ob die Gnade immer und überall physisch uns durch die Menschheit Christi zufließe, also auch außer der sacramentalischen Communion. Um auch dieses behaupten und erklären zu können, sprechen viele Theologen von einem geistigen Contact mit der Menschheit Christi, in den wir uns durch Glaube und Liebe versetzen, oder von einem mittelbaren Contact durch die sacramentalen Handlungen. Allein ich muß gestehen, dadurch allein wird der physische Contact eben gar nicht erklärt. Jener geistige Contact ist an sich ein bloß moralischer, und bei diesem mittelbaren Contacte bleibt eben zu erklären übrig, wie denn die Menschheit Christi physisch mit den sacramentalen Handlungen in Verbindung stehe, um durch sie mit uns physisch verbunden zu werden. Es fehlt also ein wesentliches Ergänzungsglied.

Um dieses zu finden, brauchen wir bloß auf das zurückzugreifen, was wir von vornherein über die Art und Weise gesagt haben, in der Christus in seiner Menschheit Haupt des Geschlechtes ist; durch die Idee des Hauptes kamen wir ja auch auf den Gedanken des physischen Einflusses. Schon dadurch allein, daß die Menschheit Christi aus dem Schoße des Geschlechtes genommen ist und im Schoße des Geschlechtes verbleibt, steht sie in einer realen, physischen Continuität mit allen übrigen Gliedern des Geschlechtes und bildet mit ihnen nicht einen bloß moralischen, sondern einen realen,

physischen Leib. Unsere Einheit mit Christus in der Communion ist, wie wir später zeigen werden, nur der vollendete Ausdruck, die Besiegelung jener andern, ebenso realen Einheit, die wir mit ihm als Glieder desselben Geschlechtes haben. Wenn folglich die erstere ohne Zweifel hinreicht, um uns mit der Menschheit Christi in eine so nahe Berührung zu bringen, daß dieselbe als Organ der Gottheit auf uns wirken kann, so muß, in etwa wenigstens, auch die letztere ausreichen. Dies um so mehr, da die in der Menschheit Christi wohnende göttliche Kraft wegen ihrer Unendlichkeit nicht nur im stande ist, sich auf das zu erstrecken, was mit derselben unmittelbar verbunden ist, sondern auch auf alles das, was irgendwie, wenngleich in entfernter Verbindung mit ihr steht. Die Menschheit Christi ist eine im Schoße des Menschengeschlechtes niedergelegte glühende Kohle, die durch die ihr inwohnende Gluth der Gottheit im stande ist, das ganze mit ihr in Verbindung stehende Geschlecht zu durchleuchten und zu erwärmen[1]. Kurz, die Menschheit Christi ist, wie in der Communion durch substantielle Gegenwart, so außer der Communion vermöge ihrer realen, auf physischer Geschlechtseinheit beruhenden Verbindung mit allen Menschen auch mit allen in realer Continuität und Berührung und eben darum auch in genügender Weise der Conductor der in ihr wohnenden göttlichen Kraft.

Der geistige Contact nun, von dem die Theologen reden, und der, wie bemerkt, an sich ein bloß moralischer ist, durch Glaube und Liebe, wird durch diesen physischen Contact ergänzt. Er kann und soll nicht

---

[1] Noch treffender und anschaulicher wird uns das Gesagte dargestellt durch das reizende Bild der Lilie, die ihren Wohlgeruch weit um sich her verbreitet und die ganze Atmosphäre durchduftet. Auch dieses Bild wendet der hl. Cyrill in seinen Scholien auf Christus an und hat darüber abermals ein eigenes Kapitel: In Cantico canticorum ipse nobis introductus est dicens Dominus (Iesus Christus): Ego flos campi, et lilium convallium. Quemadmodum ergo odor res quidem est incorporea, habet autem quasi proprium corpus id, in quo inest, et tamen unum ex utroque intellegitur lilium; sed corrumpitur omnino ratio ipsius, unius rei discessu (in subiecto enim corpore odor est): ita etiam in Christo intellegimus divinitatis naturam et illam excellentissimam maiestatem, ut odorem suavissimum mundo dispergeret, in ipsa humanitate tamquam in subiecto sitam, et id, quod incorporale est per naturam, per unionem dispensatoriam paene dicam factum fuisse corporale, propterea quod voluerit se cognosci per corpus. In eo enim divina signa operatus est. Igitur id, quod incorporale est, tamquam in suo corpore convenienter intellegi potest, quemadmodum etiam odor in flore subiecto; lilium tamen iam simul utrumque nominatur, et odor et flos. Man vergleiche übrigens auch die oben § 58 angeführten Väterstellen und die darin vorkommenden Bilder.

den physischen Contact ersetzen, sondern zu ihm hinzutreten, wie dies auch selbst da geschieht, wo (in der heiligen Communion) die Menschheit Christi substantiell gegenwärtig ist. Durch den geistigen Contact nähern wir uns unsererseits dem durch seinen Eintritt in unser Geschlecht mit seiner göttlichen Kraft uns schon nahestehenden und gegenwärtigen Gottmenschen, um uns für die Wirkungen dieser Kraft empfänglich zu machen oder sie factisch in uns aufzunehmen. Durch diese Annäherung von unserer Seite würden wir die Kraft des Gottmenschen uns nicht physisch gegenwärtig machen, wenn sie es nicht schon wäre; wir können dadurch nur die bereits gegenwärtige Kraft uns zu nutze machen.

Der mittelbare Contact aber mit Christus in den Sacramenten, auf den einige Theologen hier zurückgreifen, hat überhaupt nur dann einen Sinn, wenn Christus auch abgesehen von den Sacramenten im ganzen Menschengeschlechte virtuell gegenwärtig ist. Denn wie könnte er sonst in den Sacramenten selbst, die Eucharistie ausgenommen, und in den Spendern derselben sein, durch welche er uns doch nahe treten soll? Dieser neuen Organe, der Sacramente, bedarf Christus an sich so wenig, wie Gott der Menschheit Christi bedarf, um auf uns seine übernatürliche Wirksamkeit auszuüben; sonst könnte ja die Gnade nicht außer den Sacramenten, ohne den wirklichen Empfang derselben, gegeben werden. Aber Christus will einmal seinen Einfluß in der Regel eben nur durch diese sichtbaren Organe uns zuströmen lassen; und gerade darin, daß er jedes beliebige Werkzeug zu seiner Wirksamkeit wählen kann, gibt er kund, daß er mit seiner unendlichen Macht uns allen gegenwärtig ist.

Sechstes Hauptstück.

Das Mysterium der Eucharistie.

Mysterium fidei. Verba consecrationis calicis.

§ 69. Mystisches Wesen der Eucharistie.

1. Nach Besprechung des Geheimnisses der Menschwerdung Christi kommen wir nunmehr zu dem andern, großen, mit jenem innig zusammenhangenden Mysterium per excellentiam, der heiligen Eucharistie. Der Glaube lehrt uns, daß unter den Gestalten des Brodes und Weines durch die Consecration des Priesters an Stelle der diesen Gestalten entsprechenden natürlichen Substanzen die Substanz des Leibes und Blutes Christi vorhanden ist und, solange jene Gestalten dauern, wahrhaft, wirklich und wesentlich vorhanden bleibt, so jedoch, daß sie ganz und untheilbar unter jeder Gestalt gegenwärtig ist[1].

Schon die Fassung des Dogmas allein verräth seinen geheimnißvollen Charakter. Denn diese substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter fremden Gestalten ist offenbar eine Thatsache, die wir mit der Vernunft allein nicht erkennen können, und zwar schon deshalb nicht, weil wir natürlicherweise die Substanzen nur durch ihre Accidenzen oder durch ihre äußere Erscheinung zu erkennen vermögen. Nach den gewöhnlichen Gesetzen des Denkens ist die Vernunft berechtigt, überall aus den erscheinenden Accidenzen auf eine denselben homogene Substanz zu schließen. Ihrem natürlichen Gange folgend wird sie daher hier nicht nur nicht auf die Gegenwart des Leibes Christi geführt werden, sondern sie wird geradezu präsumiren, daß derselbe nicht vorhanden sei. Und so muß der Glaube nicht nur der Vernunft zu Hilfe kommen, um sie weiter zu führen, sondern

---

[1] Ueber das Wesen der Transsubstantiation als Handlung oder als Bewirkung der eucharistischen Gegenwart werden wir später reden, wo wir auch ihre Bedeutung erörtern. Hier reden wir nur von dem Mysterium, welches die Eucharistie effectiv ist, nicht von dem, wodurch sie das wird, was sie ist.

dieselbe auch in ihrem natürlichen Laufe aufhalten. Die Thatsache des Mysteriums ist also absolut für die bloße Vernunft verborgen, weil sie eine übernatürliche, und zwar nicht auf der Oberfläche, sondern im innersten Grunde der natürlichen Dinge gewirkte Thatsache ist.

Wie die Wirklichkeit der Gegenwart des Leibes Christi unter den sacramentalischen Gestalten unerkennbar, so ist auch das Wesen derselben im höhern Sinne unbegreiflich, d. h. es übersteigt durch seinen übernatürlichen Charakter die natürliche Auffassungskraft der Vernunft. Das ist das zweite wesentliche Merkmal der übernatürlichen Mysterien.

Der Begriff von Substanz und Accidenz nach ihrem innersten Wesen und nach ihrer gegenseitigen Verbindung und Beziehung ist schon da, wo beide in ihrer natürlichen Weise existiren, für unsere vernünftige Erkenntniß geheimnißvoll, weil wir ihn nicht allseitig und in seiner ganzen Tiefe ergründen können. Allein wir können ihn doch wenigstens durch unsere Vernunft gewinnen; die natürlichen Substanzen mit ihren Accidenzen sind der directe Gegenstand unserer Auffassung, und die philosophische Metaphysik weiß auch ferner über ihr Wesen und ihren gegenseitigen Zusammenhang Vieles zu sagen. So dunkel also auch unsere Begriffe von denselben sind, so sind es doch immer directe, aus den Dingen selbst geschöpfte Begriffe, keine bloß analogen, und daher ist ihr Gegenstand kein Mysterium im höhern theologischen Sinne.

In der Eucharistie aber gibt es ein Mysterium im theologischen Sinne, weil die Substanz des Leibes Christi hier nicht in der ihr natürlichen, sondern in einer übernatürlichen Weise existirt, und weil wir gerade von dieser übernatürlichen Existenzweise uns keinen directen, sondern nur einen analogen Begriff machen können. Um uns nämlich von der Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie einen Begriff zu machen, müssen wir auf denselben die Begriffe übertragen, welche wir von der natürlichen Existenzweise anderer Substanzen haben. Denn gerade darin besteht hier das Mysterium, daß der Leib Christi übernatürlicherweise so existirt, wie natürlicherweise nur Substanzen von ganz anderer Art existiren können. Obgleich nämlich an sich materiell, existirt der Leib Christi im Sacramente in der Weise einer geistigen Substanz, insofern er, wie die Seele im Körper, ganz und untheilbar in der ganzen Hostie substantiell vorhanden und jeder sinnlichen Wahrnehmung entrückt ist. Er existirt sogar analog in der Weise der göttlichen Substanz, d. h. so, wie natürlicherweise nicht einmal eine geschaffene geistige Substanz existiren kann, indem er nicht nur an einem

einzelnen Orte, sondern an unzähligen getrennten Orten substantiell gegenwärtig ist. Während er aber so in der Weise höherer immaterieller Substanzen existirt, existirt er doch auch zugleich einigermaßen in der Weise einer andern specifisch von ihm verschiedenen, materiellen Substanz, die tiefer steht als er selbst, insofern er nämlich deren Stelle einnimmt und in Bezug auf die Accidenzen derselben wenigstens theilweise ihre Functionen vertritt[1]. Da er aber, obwohl in der Weise anderer Substanzen, der geistigen, der göttlichen und der Brodsubstanz existirend, doch in seinem eigenen Wesen fortbestehen muß, so kann ihm die Existenzweise dieser andern Substanzen nur insoweit angeeignet werden, daß dadurch sein specifisches Wesen nicht aufgehoben wird. Die eucharistische Existenzweise muß also nicht nur durch Begriffe, die von andern Existenzen hergenommen sind, aufgefaßt werden, sondern diese fremden Begriffe selbst dürfen gerade deshalb, weil sie fremd sind, nur analog angewandt werden; und deshalb ist die Dunkelheit in dem Begriffe der eucharistischen Existenz des Leibes Christi nicht bloß gleich derjenigen, welche uns überall bei tiefem Eindringen in das Wesen der Dinge begegnet, sondern eine ganz andere, tiefere, wie sie eben nur den übernatürlichen Dingen eigen ist.

Die Uebernatürlichkeit besteht aber hier wohlgemerkt nicht bloß darin, daß die erwähnte Existenzweise Christi natürlicherweise nicht hervorgebracht werden kann; das könnte auch dann der Fall sein, wenn diese Existenzweise nicht erhabener wäre als die, welche dem Leibe Christi an sich betrachtet natürlich ist. So ist ja auch der Zustand der Verdammten, die ohne den Körper auf natürliche Weise nicht von einem materiellen Feuer leiden können, in dieser Beziehung ein übernatürlicher, weil er natürlicherweise nicht hervorgebracht werden kann, obgleich er in der That keine Erhebung der Natur, sondern eine Erniedrigung derselben ist. Wir müssen auf diesen Unterschied um so mehr eingehen, weil es auf den ersten Blick scheinen möchte, die sacramentale Existenzweise Christi sei ebenfalls eine Erniedrigung desselben.

2. Wenn man die Verborgenheit der Herrlichkeit Christi, welche eine nothwendige Folge seiner sacramentalen Existenzweise ist, als eine Erniedrigung Christi betrachten will, mag man das immerhin thun. Aber das berührt nur die Außenseite der Sache, nicht das innere Wesen derselben; es folgt daraus nicht, daß die Art und Weise, in welcher Christus hier existirt, nicht an sich etwas äußerst Erhabenes sei. Vielmehr muß man

---

[1] Wie wir letzteres denken, werden wir unten näher erklären.

sagen, daß der Leib Christi im Sacramente seine übernatürliche Glorie beibehält, dazu aber noch eine übernatürliche Existenzweise annimmt, die ebenso wie jene Glorie äußerlich verborgen bleibt. Wie nun die hypostatische Union darum nicht weniger ein erhabenes Mysterium ist, weil die Gottheit durch die Menschheit hindurch nicht in ihrem vollen Glanze erscheint, so ist auch die sacramentale Existenz darum nicht weniger erhaben für den Leib Christi, weil er hier nicht in seiner Glorie hervortritt [1].

Ja die sacramentale Existenzweise des Leibes Christi ist erhabener als die demselben an sich natürliche, weil der Leib Christi im Sacramente existirt in der Weise höherer Substanzen, der geistigen nämlich und der göttlichen Substanz; der geistigen, insofern er untheilbar und ganz in der ganzen Hostie vorhanden ist, der göttlichen, weil er an unzähligen Orten überall, wo das Brod consecrirt wird, gegenwärtig ist. Da aber die göttliche Substanz eben auch eine geistige ist, und da das Privilegium des geschaffenen Geistes hier untrennbar mit dem des ungeschaffenen vereinigt erscheint; da endlich die Untheilbarkeit der Gegenwart des Leibes Christi sich so weit erstreckt, daß derselbe nach Theilung der Hostie in jedem Theile derselben ganz fortexistirt, während die Seele nach Theilung des Körpers nur in einem Theile desselben fortexistiren kann: so können wir auch einfach sagen, der Leib Christi existire hier in einer über seine eigene Natur und über die Natur aller Körper erhabenen Weise, weil er in einer göttlich-geistigen Weise existirt und an der Existenzweise Gottes participirt.

Schwieriger scheint die Sache zu liegen, wenn wir betrachten, daß der Leib Christi auch in der Weise einer tiefer stehenden, materiellen Substanz existirt und deren Stelle vertritt. Wenn die Accidenzen des Brodes den Leib Christi informirten und ihm inhärirten, so daß er das materielle Substrat derselben würde, wie es die Substanz des Brodes war: dann

[1] Besonders häufig betrachten die Ascetiker in der erwähnten Weise die eucharistische Daseinsform des Leibes Christi als eine demüthige Erniedrigung desselben, und einzelne Theologen, wie z. B. de Lugo und Franzelin, wollen eben in dieser Erniedrigung den Grund finden, weshalb der Leib Christi hier als Opfer existire. Allein die Erniedrigung, welche die Ascetiker erwägen und moralisch nutzbar machen, ist etwas rein Aeußerliches, nämlich der Abgang alles äußerlich hervortretenden Glanzes, und die Möglichkeit einer ebenfalls rein äußerlich geschehenden Verunehrung. Der Opfercharakter der Eucharistie scheint in derselben schon deshalb nicht gefunden werden zu können, weil dieselbe, als moralische Vernichtung gefaßt, den Tod Christi, die Immolation desselben und mit ihr seine verdienstliche Thätigkeit wiederholen, nicht bloß beide vergegenwärtigen würde.

natürlich würde der Leib Christi dadurch erniedrigt, indem er als Materie den Accidenzen eines unvollkommenern Körpers unterworfen würde. Dann wäre er in der Eucharistie mehr materiell, als er es an sich ist, während er doch gerade hier in der Weise der geistigen, ja der göttlichen Substanz auftritt. Allein der Leib Christi, auch insofern er die Brodsubstanz vertritt, gibt die Geistigkeit und Göttlichkeit seiner Existenzweise nicht auf, sondern bewährt sie auf die herrlichste Weise. Er vertritt die Brodsubstanz eben nicht in gewöhnlicher, sondern in ganz eminenter Weise, d. h. er vertritt sie in ihrer Vollkommenheit, aber nicht in ihrer Unvollkommenheit, in ihrer activen, aber nicht in ihrer passiven Eigenschaft den Accidenzen gegenüber. Denn die Brodsubstanz hat zu den Accidenzen ein doppeltes Verhältniß; sie ist die Quelle, woraus die Accidenzen fließen und ihren Bestand haben; aber zugleich wird sie eben durch diese Accidenzen informirt, ergänzt und ausgestattet. In letzterer Beziehung die Brodsubstanz vertreten, das kann und darf der Leib Christi nicht; wozu bedürfte er auch dieser Information durch fremde Accidenzen, da er in sich selbst fertig und höchst vollkommen ist? In ersterer Beziehung hingegen die Brodsubstanz vertreten, ist ein Beweis der reichsten Macht und Kraft. Die der specifischen Natur eines Gegenstandes entsprechenden Accidenzen können natürlicherweise nur aus der Substanz entspringen, deren Natur sich in ihnen ausprägt. Wird ihnen diese Substanz entzogen, so müssen sie mit derselben untergehen. Nur Gott, der die absolute Ursache der Substanzen sowohl als der Accidenzen ist, kann in diesem Falle durch seine Macht die Kraft der betreffenden Substanz suppliren, die Accidenzen forterhalten und vor dem Untergange bewahren. Wenn also in der Eucharistie der Leib Christi an die Stelle der Brodsubstanz tritt, so kann er nur als Organ der Gottheit die Accidenzen forterhalten; aber eben dadurch, daß er hier als Instrument einer specifisch göttlichen Wirksamkeit auftritt, erscheint er auch als theilnehmend an der das innerste Wesen der Dinge penetrirenden, dasselbe innerlich tragenden und darum auch zur Supplirung seiner ganzen Wirksamkeit befähigten Allgegenwart Gottes. Es ist also auch hier wiederum wahr, daß die sacramentale Existenzweise Christi eine absolut übernatürliche ist, weil eine Participation an der Existenzweise einer höhern, ja der höchsten, der göttlichen Substanz.

Der Leib Christi verhält sich zu den Accidenzen des Brodes ähnlich wie die Seele des Menschen zu den Accidenzen des Leibes, wenigstens zu einem Theile derselben. Die Seele ist wenigstens theilweise deren Ursache, aber nicht deren Substrat, weil sie von ihnen nicht informirt wird. Die

Existenzweise Christi in Bezug auf die Accidenzen ist also wenigstens eine geistige, d. h. dem Geiste allein von Natur aus eigenthümliche. Da jedoch die Seele im Leibe natürlicherweise nur dadurch die Ursache der Accidenzen desselben sein kann, daß sie mit dem Leibe zu einer Natur verbunden ist, und da sie, getrennt vom Leibe, sie nicht mehr erhalten kann, so vermag sie doch nicht so viel zu leisten, wie der Leib Christi in der Eucharistie leistet, und so bleibt es immerhin wahr, daß die Existenzweise des letztern nicht eine bloß geistige, sondern eine göttlich-geistige ist.

3. Es ist also klar: der übernatürliche und geheimnißvolle Charakter der eucharistischen Gegenwart des Leibes Christi besteht darin, daß der Leib Christi hier in einer höhern Weise existirt, als ein Körper von Natur existiren kann, in der Weise einer geistigen, ja der göttlichen Substanz. Jedoch muß man namentlich bei dem Ausdrucke „geistige Gegenwart" den Sinn sorgfältig bestimmen, um nicht irre zu gehen. Denn wie dieser Ausdruck recht verstanden die höchste Realität der Gegenwart Christi ausdrückt und folglich die übernatürliche Größe des Mysteriums hervorhebt, so kann er schlecht verstanden die Realität des Mysteriums verflüchtigen und aufheben, und wird sogar als der gerade Gegensatz zur realen Gegenwart Christi gebraucht. Er wird schlecht verstanden, wenn man unter geistiger Gegenwart bloß die Gegenwart für den Geist, für die Augen des betrachtenden menschlichen Geistes versteht. In dieser Weise könnte Christus in der Eucharistie uns auch dann geistig gegenwärtig sein, wenn dieselbe bloß ein Zeichen der Erinnerung an ihn wäre und ihn nicht real und substantiell in sich enthielte. Richtig wird dagegen jener Ausdruck nur dann verstanden, wenn man unter geistiger Gegenwart eine Gegenwart versteht nach Art der Geister, d. h. in der Weise, wie die Geister selbst und sie allein an einem Orte oder in einem Gegenstande gegenwärtig sind. Dadurch wird die reale Gegenwart nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr auf die realste Weise statuirt, da die Geister realer und vollkommener an einem Orte oder in einem Gegenstande gegenwärtig sein können als die Körper. Da aber der Ausdruck „geistige Gegenwart" immerhin zweideutig bleibt und überdies auch in seinem guten Sinne genommen den Charakter der Gegenwart nicht allseitig und vollständig ausdrückt, so muß man zu seiner nähern Erklärung und Ergänzung den andern „göttliche Gegenwart" oder „göttliche, d. h. gottähnliche, Existenzweise", hinzufügen, wie dies oben geschehen ist.

Doch auch dieser Ausdruck bedarf noch einer nähern Erklärung und Begründung. Es ist bekannt, wie die Lutheraner, um nur in der Eucharistie

keine Transsubstantiation und überhaupt keine objective Wirksamkeit der Consecrationsworte annehmen zu müssen, zur Aufrechthaltung der realen Gegenwart des Leibes Christi ihre Zuflucht dazu nahmen, daß sie eine aus der hypostatischen Union entspringende Ubiquität der Menschheit Christi statuirten. Daraus, daß der Gottmensch, d. h. die Person Christi, überall gegenwärtig ist, schlossen sie, daß auch alle Theile der Person, nicht bloß die Gottheit, sondern auch die Menschheit, überall gegenwärtig seien — ein offenbarer Fehlschluß; denn was der Person Christi der einen Natur nach zukommt, eignet ihr darum nicht auch der andern Natur nach, und was von der Person prädicirt wird, kann darum nicht auch von jedem Theile derselben prädicirt werden; sonst müßte man auch sagen, die Menschheit Christi sei Gott und sie sei nicht nur in der Eucharistie, sondern in allen Dingen gegenwärtig.

Indem wir also dem Leibe Christi im Sacramente eine göttliche Existenzweise zuschreiben, wollen wir ihm darum nicht wegen der hypostatischen Union die Existenzweise der göttlichen Natur und Person formell aneignen; wir sagen nur, daß er hier an gewissen Eigenschaften der Existenzweise der göttlichen Person und Natur participire, auf ähnliche Weise, wie unsere Seele durch die Gnade an dem Leben und der Herrlichkeit Gottes participirt. Aber darum bleibt es doch wahr, daß diese ganz besondere übernatürliche Participation an der göttlichen Existenzweise im Leibe Christi ebenso wie die Gnade und Herrlichkeit seiner Seele in der hypostatischen Union mit der Person des Sohnes Gottes nicht zwar formell, wohl aber virtuell begründet ist und aus ihr hervorfließt. Gerade weil der Leib Christi der Leib des Sohnes Gottes ist, erhält er auch durch die Kraft der in ihm wohnenden göttlichen Person das durchaus einzige Privilegium, ähnlich wie diese selbst, aber in beschränktem Maße, untheilbar und ungetheilt an vielen Orten und im Innersten der Dinge gegenwärtig zu sein. Nicht formell durch die hypostatische Union, aber doch wegen und auf Grund derselben erhebt der Sohn Gottes den von ihm angenommenen Leib zur Theilnahme an der Einfachheit, Universalität und penetrirenden Kraft seiner göttlichen Existenz[1]. Er thut dies um so mehr, weil er eben

[1] Treffend, obgleich etwas kühn, sagt der geistvolle Algerus (De sacr. l. 1, c. 14): Quod si tantae facilitatis futura sunt corpora sanctorum, ut ad implendam voluntatem spiritus nulla sua tarditate impediantur: quid de corpore Christi capitis nostri credendum est, cui non modo facilitas, qua non tardetur ad faciendum, quae voluerit, sed etiam, ut ipse ait, „omnis potestas mihi data est in caelo et in terra"; ut cum Deo in unitate personae omnia possit? Si

durch diesen seinen Leib als Haupt des Menschengeschlechtes mit allen Gliedern desselben in die realste Vereinigung treten und ihn als das Organ seiner allumfassenden, in die Tiefe der Wesen eindringenden, die Naturen vergöttlichenden Wirksamkeit gebrauchen will.

4. So schließt sich ontologisch das Mysterium der Eucharistie an das der Incarnation, wie das der Incarnation an die Trinität an; die Eucharistie hat ihre Voraussetzung und Erklärung in der Incarnation, wie diese als das Heraustreten des Sohnes Gottes in die Welt ihre Voraussetzung und Erklärung in seiner Zeugung aus dem Schoße des Vaters besitzt. Ueberhaupt zeigen diese Mysterien eine merkwürdige Analogie und Verwandtschaft miteinander. Alle drei zeigen uns denselben Sohn Gottes, das erste im Schoße des ewigen Vaters, wie er aus demselben sein Dasein erhält, das zweite im Schoße der Jungfrau, wie er durch denselben in die Welt eintritt, das dritte im Schoße der Kirche, wie er durch eine immerwährende universale Gegenwart unter den Menschen verweilt und sich mit ihnen vereinigt. Ueberall aber ist er für das natürliche Auge unseres Leibes und unserer Seele gleichmäßig ver-

---

corpora nostra spiritalia futura sunt, quia spiritui personaliter iuncta: quid corpus Dei nisi divinum, quia Deo unitum? Carnem igitur divinam substantialiter quidem eandem cum Deo non dicimus: sed profecto cum Apostolus dicat, quia omnia subiecta sunt ei, praeter eum, qui sibi subiecit omnia, et ipse Filius Dei testetur, quia omnis potestas ei data est: sic in unitate personae Deo coniunctam credimus, ut quod habet Deus per naturam, hoc ipsa per gratiam. Cum ergo nos habituri simus et Angeli modo habeant, ut quantacumque intervalla locorum nullo fere temporis intervallo nimia sua celeritate pertranseant, non tamen hoc habent, ut, unde recedunt, ibi remaneant. Quo privilegio sola caro Christi, quae super omnem creaturam a Deo exaltata est, super omnem et praeter omnem naturam insignita est, ut per omnipotentiam, quae data est in caelo et in terra, ubicumque quomodocumque sibi placuerit, non de loco ad locum transeundo, sed ibi, ubi est, remanendo et alibi, ubicumque voluerit, exsistendo, tota et integra et substantialiter sit et in caelo et in terra. Aehnlich Petrus von Blois (In ep. 140): Corpus idem apud nos est in diversis locis etc. Licet vero (corpus Christi) ex natura corporali et circumscriptibili sit in uno dumtaxat loco, tamen in pluribus locis est virtuali potentia et spirituali modo. Tanta enim est unio divinitatis et carnis, quae tota divina et gloriosa facta est, ut ex plenitudine divinitatis, quae teste Apostolo corporaliter ibi habitat, illud corpus, licet in uno loco corporaliter et naturaliter, in pluribus tamen est divina et spirituali virtute. Et sicut ipse Deus, quamvis in pluribus, immo in omnibus locis sit virtualiter et essentialiter, tamen secundum aliquem modum exsistendi, id est personaliter, est in uno loco, id est in ipso homine assumpto per gratiam: ita, quod divinitatis est, retribuit ineffabiliter corpori suo, ut ex unionis virtute et in uno homine sit Verbum, et in pluribus locis sit illius corporis et sanguinis incomprehensibile sacramentum.

borgen, weil wir weder in dem, was von Gott in der Schöpfung sichtbar geworden, die Zeugung seines Sohnes, noch in der Menschheit die hypostatische Vereinigung mit der Gottheit, noch unter den eucharistischen Gestalten den geistig vorhandenen Leib Christi finden können. In allen drei Gestalten kann nur die übernatürliche Offenbarung, nur der Glaube an dieselbe uns den Sohn Gottes erkennen lassen, und zwar ein Glaube, durch den wir nicht nur einfach etwas außer dem Bereiche unserer Vernunft Liegendes erfassen, sondern alle Schranken unserer natürlichen Begriffe durchbrechen müssen. Denn natürlicherweise haben wir nur den Begriff von einer Person in einer Natur, von einer Natur in einer Person, von der Existenz einer Substanz unter homogenen Accidenzen, und umgekehrt. Um aber jene Mysterien aufzufassen, müssen wir uns mehrere Personen in der einen göttlichen Natur, zwei Naturen in der einen Person Christi, und in der Eucharistie den Leib Christi über die ihm natürlichen Accidenzen der Ausdehnung und räumlichen Beschränkung erhaben und mit fremden Accidenzen verbunden denken. Gerade die Grundpfeiler aller Kategorien, Suppositum und Substanz, Substanz und Accidenz, erscheinen in diesen Mysterien in ganz andern Verhältnissen, in ganz anderer Bedeutung als vor dem Auge der bloßen Vernunft. Daher fallen diese Mysterien auch gar nicht in die Metaphysik der reinen Vernunft, in die philosophische Metaphysik; sie bilden ein System einer neuen übernatürlichen Metaphysik, in dem die Wurzeln aller Kategorien nach den verschiedensten Seiten in ein neues Licht treten, und wo ein Glied das andere wesentlich ergänzt und erklärt.

§ 70. Mystische Bedeutung der Eucharistie im allgemeinen.

Die Bedeutung der Eucharistie im Systeme der christlichen Mysterien und für uns Menschen insbesondere wird in der Regel leichter und besser aufgefaßt als die der Trinität und selbst die der Incarnation. Jeder Christ betrachtet die Eucharistie als das Wunder einer unaussprechlichen Liebe Gottes zu uns Menschen, der sich mit uns auf die innigste Weise vereinigen will. Die Idee einer übernatürlichen Vereinigung mit Gott ist in den Gedanken und Empfindungen jedes Katholiken von dem Glauben an dieses Mysterium untrennbar, während man bei der Incarnation, wie wir gesehen, zuweilen die Idee der bloßen Aufhebung einer unnatürlichen Trennung vorwalten, bei der Trinität fast keine Beziehung auf eine Verbindung Gottes mit uns hervortreten läßt.

Aber von der vollen Kraft und Bedeutung der übernatürlichen Vereinigung Gottes mit uns in der Eucharistie, so wie auch von der Natur und Erhabenheit der unaussprechlichen Liebe Gottes, woraus sie entspringt, kann man sich keinen deutlichen Begriff machen, wenn man nicht auch die übernatürliche Bedeutung der Incarnation und der Trinität versteht und andererseits im Menschen die Bestimmung zu einem absolut übernatürlichen Leben, zur Theilnahme an der göttlichen Natur, am göttlichen Leben anerkennt und in Betracht zieht.

Denn wozu dieses unaussprechliche Wunder der göttlichen Liebe in der Eucharistie, wenn uns Gott bloß als seine Knechte behandeln, uns nicht über unsere Natur hinaus in seinen Vaterschoß erheben will? Wozu diese himmlische göttliche Nahrung, wenn wir nicht zu einem übernatürlichen göttlichen Leben geboren sind? Wozu diese wunderbare, reale Vereinigung der Menschen mit dem neuen Adam, wenn er uns bloß seine Genugthuung für unsere Sünden zuwenden oder Hilfe und Beistand von Gott verdienen, und nicht als übernatürlicher Stammvater des Geschlechts mit göttlicher Kraft unsere Natur umschaffen und den Keim eines nicht bloß menschlich guten, sondern eines göttlich heiligen Lebens in sie hineinsenken will? Wozu abermals diese Verbindung Gottes mit uns, wenn sie nicht ein Ausfluß und Abbild von jener unaussprechlichen Einheit sein soll, die in der Trinität den Vater mit dem Sohne im Heiligen Geiste verbindet, und wenn Christus nicht mit seiner Substanz sein eigenes göttliches Leben in uns ausgießen soll, wie der Vater mit seiner Substanz sein eigenes Leben in den Sohn ausströmt?

Wir nehmen keinen Anstand zu behaupten: wenn die Idee der Erhebung des Menschen zu einem wahren consortium divinae naturae und damit die früher erklärte übernatürliche Bedeutung der Trinität und der Incarnation aufgegeben wird, so erscheint die Eucharistie als ein isolirtes, nicht genügend motivirtes und darum auch unerklärbares Werk Gottes, und es wird unmöglich, auch nur die Angemessenheit, geschweige denn eine Nothwendigkeit derselben dem denkenden Geiste auf eine befriedigende Weise darzulegen. Daher wird man von diesem Standpunkte aus unwillkürlich dazu fortgetrieben, die Eucharistie überhaupt oder wenigstens ihre mystische Realität zu mißkennen oder zu läugnen. Die Protestanten, sowohl die alten als die neuen, jene, weil sie die Gnade bloß in eine Zudeckung der Sünde ohne innerliche Erneuerung, diese, weil sie dieselbe in einen durch bloße Willensänderung hervorgebrachten gottgefälligen Zustand legen, sind der beste Beweis dafür. Interessant ist es auch zu sehen, wie schon die

Nestorianer, im Bunde mit den Pelagianern, wenn nicht die erste, so doch die ausgebildetste rationalistische Schule des Alterthums, mit der Uebernatürlichkeit der Gnade das wahre Wesen der Erbsünde, damit den wahren und vollen Grund sowie das wahre Wesen der Incarnation und so endlich auch die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie zu beeinträchtigen gedrängt wurden[1]. So wahr ist es, daß die Mysterien sich gegenseitig bedingen, und daß ein jedes nur als Glied des ganzen Organismus sich in seiner Bedeutung behaupten kann.

Das werden wir von neuem an der Eucharistie sehen.

Der übernatürliche Organismus der Mysterien des Christenthums besteht darin, daß das Mysterium der Gottheit, die innere Mittheilung der göttlichen Natur, sich nach außen hin fortsetzt und nachbildet. Es setzt sich fort, indem der Sohn Gottes eine geschaffene menschliche Natur annimmt und diese in seiner Person und als zu ihr gehörig derjenigen Verbindung und Einheit, die er selbst mit dem Vater hat, theilhaft macht. Aber nicht nur diese eine menschliche Natur, sondern das ganze menschliche Geschlecht soll mit Gott in die innigste Gemeinschaft treten. Deshalb verbindet der menschgewordene Sohn Gottes in seiner Menschheit sich in der innigsten Weise mit uns zu einem Leibe, wie er selbst mit dem Vater ein Geist ist. Und wie er selbst durch seine geistige Wesenseinheit mit dem Vater dieselbe Natur und dasselbe Leben mit ihm hat, so will er uns durch die Einheit des Leibes mit uns an seiner göttlichen Natur theilnehmen lassen, indem er die Gnade und das Leben, das er in Fülle vom Vater empfangen und in seiner Menschheit niedergelegt hat, über uns ausgießt. So tritt der Sohn Gottes vom Vater ausgehend in das menschliche Geschlecht hinein durch eine Art von Fortsetzung jenes ewigen Ausganges vom Vater; dadurch treten wir in continuirliche Verbindung mit dem Vater als der Urquelle des göttlichen Lebens, und infolge davon entsteht in uns ein vollendetes Nachbild der Einheit des Sohnes Gottes mit

---

[1] Es läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, daß Nestorius nicht an die reale Gegenwart und die Transsubstantiation geglaubt habe. Der hl. Cyrillus erklärt bloß, derselbe läugne die Kraft und Bedeutung der Eucharistie, weil er dem Fleische Christi die vis vivificatrix abspreche. Allerdings ist von da bis zur Läugnung der realen Gegenwart nur ein Schritt. Uebrigens haben manche aus der Schule des Theodor von Mopsuestia, zu der Nestorius gehörte, ausdrücklich das ganze Mysterium der Eucharistie geläugnet. Selbst Theodoret, der Schulgenosse des Nestorius, hat sich, wie über die Incarnation, so auch über die Eucharistie zuweilen unklar und zweideutig ausgedrückt. Vgl. *Garnier*, De haeresi Nestorii dissert. I, c. 6, § 5.

dem Vater. Unsere Verbindung mit dem Gottmenschen ist ein Bild der substantiellen Einheit des Sohnes mit dem Vater; und unsere dadurch vermittelte Theilnahme an der göttlichen Natur und am göttlichen Leben erscheint als Nachbild der durch die höchste substantielle Einheit bedingten Gemeinschaft der Natur und des Lebens, die der Sohn Gottes mit seinem Vater besitzt.

Dies ist die allgemeine Idee des übernatürlichen Organismus, in den die Eucharistie eingegliedert ist; auf den ersten Blick erscheint sie hier, wenn nicht als ein wesentliches, so doch als ein integrirendes, zur abgerundeten Vollständigkeit des Ganzen nothwendiges Glied, welches ebenso, wie es aus der Idee des Ganzen hervorgeht, auch wiederum die Wirklichkeit dieser Idee bestätigt.

Wenn nämlich der Sohn Gottes seiner Lebensgemeinschaft mit den einzelnen Gliedern seines mystischen Leibes den höchsten Grad von Innigkeit und die festeste Grundlage geben wollte; wenn die Verbindung des einzelnen Menschen mit Christus als dem Kanale und mit dem ewigen Vater als der Quelle des übernatürlichen Lebens eine in jeder Beziehung vollendete werden, wenn endlich die Einheit des Geschlechtes mit Christus dessen substantielle Einheit mit dem Vater vollkommen darstellen sollte: so war es durchaus angemessen und sogar relativ nothwendig, daß der Same des höhern Lebens nicht bloß in der Mitte des Geschlechtes, sondern auch in jedem einzelnen Gliede desselben substantiell niedergelegt würde, daß zu der auf der Geschlechtseinheit beruhenden resp. zu der durch die Taufe herzustellenden organischen Verbindung der einzelnen Menschen mit dem Gottmenschen noch eine realere und innigere, eine substantielle Vereinigung hinzuträte, in welcher die Glieder nicht nur durch Verwandtschaft oder organische Beziehung, sondern durch wirkliche Aufnahme der Substanz ihres Hauptes ein Leib mit ihm würden; daß also das gottmenschliche Haupt nicht bloß virtuell und mittelbar jedem Gliede nahe stünde, wie das Haupt in dem natürlichen Körper, sondern daß es, wie beim letztern die ihn informirende Seele, mit seiner eigenen Substanz in die einzelnen Glieder einginge, sie durchdränge und sie so mit seiner göttlichen Herrlichkeit und Kraft erfüllte.

Die Bedeutung der Eucharistie liegt also darin, daß in ihr die reale Einheit des Sohnes Gottes mit allen Menschen vollendet und besiegelt wird, daß die Menschen ihm vollkommen in der innigsten und realsten Weise incorporirt werden, um als seine Glieder auch an seinem Leben theilzunehmen. Der

Begriff unserer realen und substantiellen **Incorporation** in Christus ist der Grundbegriff des ganzen eucharistischen Mysteriums; von ihm aus läßt sich am besten die Beziehung desselben zu den Mysterien der Trinität, der Incarnation und der Gnade verfolgen.

Fassen wir daher das Wesen der besagten Incorporation etwas näher ins Auge.

§ 71. Die durch die Eucharistie zu vollziehende Incorporation der Christen in Christus als Grundton ihrer ganzen mystischen Bedeutung.

1. Daß Christus in der Eucharistie sich mit uns verbinde, um **ein** Leib mit uns zu werden, ist die klare, entschiedene Lehre der Heiligen Schrift und der heiligen Väter. Ist es doch die wesentliche Bestimmung jeder Speise, daß sie sich mit dem Genießenden zu **einem** substantiellen Ganzen verschmelze. Daher reden auch die heiligen Väter in den stärksten Ausdrücken von einer Vermischung und Verschmelzung des Leibes Christi mit dem unsrigen. Sie betonen dabei ausdrücklich, daß unsere Einheit mit Christus nicht eine bloß moralische, sondern eine reale, physische, substantielle sei, und wir werden unten Stellen anführen, worin sie dieselbe als Abbild der Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater hinstellen.

Selbstverständlich ist dieselbe jedoch nicht in jeder Beziehung derjenigen gleich zu achten, welche zwischen der natürlichen Speise und dem Leibe des Genießenden hergestellt wird. Handelt es sich doch hier um die Einigung nicht eines todten mit einem lebendigen, sondern eines lebendigen Leibes mit einem lebendigen, wo nicht die Substanz des einen als Lebensmaterial vom andern verzehrt, sondern eben jener eine von seinem Leben dem andern mittheilen, ihn befruchten soll. Die vollkommenste natürliche Analogie für diese Vereinigung der Leiber bildet daher diejenige Verbindung, welche in der Ehe besteht, die ja auch vom Apostel selbst als der treue Ausdruck des Verhältnisses Christi zur Kirche und zu den einzelnen Gläubigen hingestellt wird[1]. Diese Analogie zeigt uns überdies den Unterschied und zugleich den Zusammenhang zwischen der Einheit des Leibes mit Christus, wie sie unmittelbar durch die Incarnation allein schon begründet wird, und der

---

[1] *Theodoret.*, In Cant. c. 3. Edentes igitur sponsi membra et bibentes eius sanguinem nuptialem ipsius communionem consequentur. Vasquez erläutert (In p. 3, disp. 204, n. 36 sq.) auch die habituelle Einheit des Leibes, welche nach dem actuellen Genusse des Leibes Christi bestehen bleibt, aus der Analogie der Ehe.

Vollendung derselben durch die Eucharistie. Durch den Eintritt des Logos in unser Geschlecht waren wir noch erst Fleisch von seinem Fleische, wie dies Eva in Bezug auf Adam dadurch war, daß sie aus der Seite Adams genommen worden. In der Eucharistie aber wird unser Leib mit dem Leibe des Logos wieder zusammengefügt, und so werden wir abermals Fleisch von seinem Fleische, und zwar in der Weise, daß die erstere Einheit, wie bei unsern Stammeltern, nur die Grundlegung und Präformation der letztern ist.

Daran schließt sich ein anderer Unterschied des natürlichen Brodes vom Leibe Christi. Jenes wird in den Leib desjenigen verwandelt, der es genießt; dieser aber assimilirt sich umgekehrt den Genießenden selbst, nicht zwar durch Verwandlung der Substanz desselben, sondern dadurch, daß derselbe ihm als ein ihm angehöriges, von ihm zu belebendes Glied angeschlossen wird, wie in der Ehe der empfangende Theil dem sich mittheilenden, das Weib dem Manne, als seinem Haupte verbunden und unterworfen ist. Während er der äußern Erscheinung nach in der Form der natürlichen Speise sich in uns hineinsenkt, nimmt er in der That uns als die Rebzweige in sich als den Weinstock auf. Und so wird er auch nicht an die vielen Genießenden zertheilt, sondern sammelt die Genießenden in sich zu einem Leibe und zu einem Brode nach dem Worte des Apostels [1]. Wir wachsen mit ihm als unserem Haupte zu einem Leibe zusammen, werden sein Leib in weit realerem und vollerem Sinne, als wir es dadurch sind, daß er virtuell in seinem eigenen Leibe das ganze Geschlecht angenommen oder durch die Taufe resp. den Glauben uns schon Zugang zu seinem Leben gewährt hat.

Daraus ergibt sich noch ein letzter Unterschied zwischen der natürlichen und der eucharistischen Speise. Jene ist bloß ein Hilfsmittel, um den

---

[1] Unum corpus, unus panis multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus (1 Cor. 10). Die Schrift des trotz seiner vielen Sonderbarkeiten und Verirrungen immerhin genialen Baader sur l'eucharistie enthält außer manchen andern Lichtblicken eine tiefe Auffassung dieses apostolischen Wortes. Folgende Worte geben die von uns entwickelten Gedanken lebendig und anschaulich wieder: Et la lumière se répandant de ce coup d'oeil sur les paroles connues du Christ devient plus vive, quand on se souvient qu'il se nomme la tête et le coeur de ce corps que les hommes réunis en et par lui doivent former, qu'il est par conséquent question ici d'une nourriture d'un système organique par son centre, c'est-à-dire par son soleil, et non pas d'une nutrition d'un individu isolé par les débris d'un autre individu — sens grossier de l'alimentation, lequel les Juifs ont voulu appliquer aux mots du Christ, et que beaucoup de Chrétiens condamnent, sans pouvoir appliquer à ces mots d'esprit et de vie un sens plus digne et plus vrai.

durch die Zeugung formirten und belebten Körper zu erhalten und zu fördern. Die heiligen Väter sprechen nun zwar oft davon, daß, wie das Kind von der Substanz der Mutter, die es geboren, auch genährt werden müsse, so auch Christus, nachdem er uns zum übernatürlichen Leben gezeugt, uns mit seiner Substanz speisen müsse, um uns jenes Leben zu erhalten und zu vermehren. Aber wenn wir tiefer eindringen, ist in der übernatürlichen Ordnung die Zeugung der Christen kein Hervorgehen aus Christus, sondern eine Einpflanzung in Christus, da wir nur insofern von Christus das Leben empfangen, als wir seine Glieder sind. Die substantiale Vereinigung mit dem Leibe Christi hat also hier nicht bloß die Bedeutung einer das gezeugte Leben unterstützenden Nahrung, sondern die einer tiefern Begründung desselben in seiner Wurzel, eines festern, wesentlich innigern Anschlusses desselben an seine Quelle, so zwar, daß die Mittheilung dieses Lebens außerhalb der substantiellen Vereinigung fast nur als eine Anticipation erscheint.

Wir würden also die Idee der eucharistischen Vereinigung mit Christus entschieden verkümmern, wenn wir den Leib Christi nach Analogie der natürlichen Speise bloß als ein Mittel zur Stärkung und Erhaltung des bereits vorhandenen Lebens betrachteten; wir müssen vielmehr in der Eucharistie eine Vertiefung und Verinnerlichung der allgemeinen Einheit erblicken, welche durch die Incarnation bezw. durch den Glauben und die Taufe zwischen dem Gottmenschen und den Menschen bewirkt worden ist. Treffend bemerkt der hl. Chrysostomus[1] zu den Worten des Apostels „Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi“: „Warum sagte er nicht: Theilnahme? Weil er etwas Größeres ausdrücken und eine sehr innige Vereinigung bezeichnen wollte. Denn wir treten damit nicht nur dadurch in Gemeinschaft, daß wir genießen und empfangen, sondern auch durch die Einigung (sc. mit ihm: ἀλλὰ καὶ τῷ ἑνοῦσθαι). Denn wie jener Leib mit Christus geeinigt ist, so werden auch wir mit ihm durch dieses Brod geeinigt.“

2. Diesen Begriff der Incorporation vorausgesetzt, lassen sich nun die Beziehungen der Eucharistie zu den Mysterien der Trinität, der Incarnation und der Gnade leicht entwickeln. Am nächsten liegt offenbar die Beziehung zur Incarnation.

Mit Rücksicht auf unsere reale Incorporation in Christus, welche die Eucharistie bewirkt, läßt sich mit tiefer Wahrheit sagen, daß die Eucharistie

[1] Hom. 24 in ep. 1 ad Cor.

die reale und universale Fortführung und Erweiterung des Mysteriums der Incarnation sei.

Die eucharistische Gegenwart Christi selbst ist schon ein Reflex und eine Erweiterung seiner Menschwerdung, wie die heiligen Väter sehr oft bemerken. Die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi durch die Kraft des Heiligen Geistes ist eine Erneuerung des wunderbaren Actes, wodurch er aus dem Schoße der Jungfrau in Kraft desselben Heiligen Geistes seinen Leib ursprünglich bildete und in seine Person aufnahm, und wie er durch diesen Act zum erstenmal in die Welt eintrat, so vervielfältigt er durch jenen seine substantielle Gegenwart fort und fort durch die Räume und die Zeiten.

Aber diese Gegenwart wird nur deshalb vervielfältigt, damit der Leib Christi wachse und sich ausdehne durch die Glieder, die er sich anschließt und mit sich verschmelzt[1]. Nur deshalb wird in der Consecration der eigene Leib Christi reproducirt, damit er in der Communion sich mit den einzelnen Menschen vereinige, mit ihnen ein Leib werde, damit so der Logos in jedem Menschen gleichsam von neuem Mensch werde, indem er dessen menschliche Natur zur Einheit mit der seinigen in sich aufnimmt. Denn wenn der Logos dadurch Fleisch wird, daß er Fleisch annimmt, so wird er gewissermaßen von neuem incarnirt, wenn er durch die Eucharistie die Genießenden zu seinen Gliedern macht und als solche in sich aufnimmt. Hörten wir doch eben den hl. Chrysostomus sagen: „Wie jener Leib Christo vereinigt ist, so werden auch wir durch dieses Brod mit ihm vereinigt." Wir werden so eins mit Christus, daß man mit tiefer Wahrheit sagen kann, wir gehörten zur Person Christi, seien gewissermaßen Christus selbst. „Christus ist die Kirche," sagt der hl. Hilarius, „durch das Sacrament seines Leibes sie nach ihrer Gesamtheit in sich tragend." [2]

3. Sehen wir nun, was diese reale Fortsetzung und Erweiterung der Incarnation bedeuten und bewirken soll, so kommen wir damit auf die innigen Beziehungen der Eucharistie zu den Mysterien der Gnade und der Trinität.

---

[1] Verbum Patris, quod caro est, et quod semel factum est, quotidie fieri non dubites, dum per hoc caro et sanguis cibus noster efficitur, ad hoc quippe, ut et nos eius corpus simus (*Pasch. Radb.*, De corp. et sang. Dom. c. 12).

[2] A dominatu enim vitiorum animam liberavit, anteriora delicta non reputans et nos in vitam novam renovans et in novum hominem transformans, *constituens nos in corpore carnis suae. Ipse enim est ecclesia, per sacramentum corporis sui universum eam continens* (In Psalm. 425, n. 6).

Wenn überhaupt schon, wie wir beim Mysterium der Incarnation gesehen haben, unsere Einverleibung in Christus nothwendig den Zweck und die Wirkung haben muß, daß wir der Privilegien unseres Hauptes theilhaft und zu seiner göttlichen Würde, Herrlichkeit und Seligkeit aufgenommen werden, so muß dies bei dieser so innigen, wunderbaren Incorporation noch weit mehr der Fall sein. „Nichts anderes", sagt der hl. Leo[1], „erstrebt die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, als daß wir in das übergehen, was wir genießen, und denjenigen, in welchem wir gestorben, begraben worden und auferstanden sind, durchaus im Geiste und Fleische tragen." „Durch die Speise seines Leibes", bemerkt ein anderer ehrwürdiger Schriftsteller[2], „werden wir ihm einverleibt, und deshalb ist es nothwendig, daß wir dorthin, wo Christus ist, erhoben werden." Diese unaussprechliche Einheit des Körpers muß nothwendig eine ebenso erhabene Güter- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit dem Sohne Gottes erzeugen, außer der sie nicht denkbar ist[3]. Wenn irgendwo, so müssen wir hier dadurch, daß der eingeborne Sohn Gottes in uns ist und wir in ihm, der Gegenstand einer übernatürlichen, unendlich fruchtbaren Liebe Gottes werden, die uns in Christus zu Kindern annimmt und in ihren Schoß aufnimmt[4],

---

[1] Serm. 14 de pass. Dom.: Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id, quod sumimus, transeamus: et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus, ipsum per omnia et spiritu et carne gestemus.

[2] Auctor elucidarii ap. *Anselm.* l. 1, c. 28: Sicut esca in comedentem vertitur, ita quisque fidelis per comestionem huius cibi in corpus Christi convertitur. Igitur per fidem mundi vitiis et concupiscentiis Christo concrucifigimur et in baptismate Christo consepelimur, ideo et ter immergimur: per cibum corporis eius ei incorporamur, et ideo necesse est, ut illuc, quo Christus est, pertransferamur.

[3] Der geistreiche Algerus hebt das wiederholt hervor: Ita vere et perfecte communicavit nobis seipsum, ut visibiliter etiam corporis et sanguinis sui mirifico sacramento Ecclesiam sibi uniens et concorporans, tanta gratia insigniret, ut ipse esset caput eius, et ipsa esset corpus suum, non nomine tenus tantum, sed in veritate sui corporis vere sibi concorporatum: ut in illo nullius gratiae nobis esset divortium, cum quo nos solidaret tam unicae unitatis sacramentum, certumque esset hoc pacto, nos cum ipso per ipsum in vita aeterna similem dignitatis obtinere gloriam, si cum ipso per ipsum in hac vita similem innocentiae servare voluerimus gratiam (L. 1 de Sacram. c. 3). Und wiederum: Idem, qui est sacerdos, sacrificium factus, unitur sibi commorientibus, ut, dum unum fiunt cum ipso, ubi ipse est, ipsi sint in ipso (L. 2, c. 3).

[4] Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum et cognoscat mundus, quia tu me misisti *et dilexisti eos, sicut et me dilexisti.* Pater, quos dedisti mihi, volo, *ut ubi ego sum, et illi sint mecum* (Io. 17, 23. 24).

dann müssen wir hier mit der Fülle der Gottheit überschüttet und vergöttlicht werden, müssen wir theilnehmen an derselben Herrlichkeit, die der Sohn vom Vater erhalten hat[1], wie es durch die heiligmachende Gnade und die aus ihr entspringende Glorie wirklich geschieht. Und wenn die Väter als den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Vergöttlichung des Menschen bezeichnen, so gilt das in vollstem Maße von der Eucharistie als der fortgesetzten Incarnation. So sagt z. B. die Trullanische Synode[2]: „Gott, der geopfert und ausgetheilt wird zum Heile der Seelen und der Leiber, vergöttlicht die ihn Empfangenden“ (θεουργεῖ τοὺς μετέχοντας). Aehnlich der hl. Cyrill von Jerusalem[3]: „Durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi wirst du eines Leibes und eines Blutes mit ihm. So werden wir Christusträger sein, sein Fleisch und Blut in unsere Glieder aufnehmend, und somit, wie Petrus sagt, der göttlichen Natur theilhaft werden.“ Die Theilnahme an der göttlichen Natur ist aber zugleich eine Erfüllung des Menschen mit dem Heiligen Geiste. Da der Heilige Geist in ganz besonderer Weise durch die realste Verbindung im Leibe Christi wohnt, so muß er sich auch über diejenigen ergießen, die mit diesem zu einem Leibe verbunden worden. Daß wir mit dem Heiligen Geiste erfüllt werden[4], daß die Eucharistie den Theilnehmenden zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes werde[5], und wir alle untereinander in die Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes vereinigt werden[6], bezeichnen die alten Liturgien als den Zweck und die Wirkung der Eucharistie, und der hl. Johannes von Damaskus hebt es ausdrücklich hervor, daß wir im Genusse der Eucharistie durch die Theilnahme an dem (in der Eucharistie wohnenden) göttlichen Feuer (des Heiligen Geistes) durchglüht und vergöttlicht werden sollen[7].

Unsere Verschmelzung mit dem Gottmenschen zu einem Leibe, von welcher die heiligen Väter in so starken Ausdrücken reden, ist nur

---

[1] Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus (Io. 17, 22).

[2] Praef. can. ab initio. [3] Catech. mystag. 4.

[4] Ἵνα πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν (Liturgie der Apost. Constit.).

[5] Ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος (Lit. des hl. Chrysostomus).

[6] Ἡμᾶς δὲ πάντας . . . ἑνώσεις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν (Lit. des hl. Basilius). Vgl. das S. 450 angeführte Werk von Dr. Hoppe S. 255 ff.

[7] De fide orthod. l. 4, c. 13: Accedamus ad eum ardenti desiderio et . . . divinum carbonem sumamus, ut desiderii nostri ignis accepto carbonis ardore peccata nostra comburat et corda illuminet divinique adeo ignis commercio inardescamus et in deos evadamus.

dort denkbar, wo wir auch von seinem göttlichen Geiste, seiner göttlichen Lebenskraft erfüllt, wo wir auch mit seiner Gottheit auf eine wunderbare Weise zu einem Geiste verschmolzen werden sollen. So wahr und innig müssen wir ein Geist mit Gott werden, wie Christus in der Eucharistie mit uns als ein Leib erscheint.

Ein bloß moralisches Verhältniß unserer Seele zu Gott durch Unterwürfigkeit ihres Willens und Gleichförmigkeit der Gesinnung reicht dazu nicht aus. Denn in dieser Voraussetzung erblicken wir doch immer noch zwei Geister, die sich irgendwie begegnen, aufeinander wirken und in einem gewissen äußern Wechselverhältniß stehen. Die Einheit des Geistes mit Gott aber, welche in der Eucharistie vorgestellt und bewirkt wird, muß auf einer wahren Durchdringung des menschlichen Geistes durch den göttlichen beruhen; Gott muß mit seinem innersten Wesen sich in die Seele hineinsenken und mit seinem eigenen Leben sie erfüllen; wie ein verzehrendes Feuer muß er sie ergreifen, um sie mit seinem eigenen Lichte und seiner eigenen Wärme zu durchdringen und mit seiner Herrlichkeit zu überkleiden. Nur dann, wenn unser Geist aus Gott und in Gott lebt und in dem ihn umfluthenden göttlichen Lichte aufzugehen scheint, ist er so wahrhaft ein Geist mit Gott, wie er in der Eucharistie ein Leib wird mit Christus.

Eine so innige, geistige Einheit mit Gott erlangen wir aber nie und nimmer, auch nicht durch die vollkommenste bloße Entwicklung unserer natürlichen Geisteskräfte und Uebereinstimmung unseres natürlichen Lebens mit dem göttlichen Willen: sie ist nur in der übernatürlichen Gnade der Kindschaft enthalten, die uns als Kinder Gottes seiner Natur und seines Lebens theilhaftig macht. Daher schließen wir, daß die Bedeutung der Eucharistie ohne Beziehung auf das Mysterium der Gnade und Kindschaft sich gar nicht begreifen läßt.

Dagegen erscheint die Eucharistie, wenn wir sie als Siegel und Krone unserer in der Gnade enthaltenen Einheit mit Gott auffassen, in ihrem schönsten Glanze. Durch sie wird es wahr, daß der Sohn Gottes in uns sein göttliches Leben nicht nur nachbildet, sondern wirklich fortsetzt, daß er uns in die innigste Continuität mit der göttlichen Quelle desselben bringt und uns den Bestand desselben in der sichersten Weise verbürgt.

4. Das Mysterium der Gnade ist aber nur eine Nachbildung und Fortsetzung des Mysteriums der Trinität, mit dem es durch die Incarnation verflochten ist. Daher muß uns die Eucharistie als Fortsetzung der letztern auch in die innigste Beziehung zur Trinität bringen.

Der hl. Hilarius von Poitiers führt dies in folgender Weise aus. Er will darthun, daß die Einheit zwischen Vater und Sohn deshalb keineswegs eine bloß moralische, also eine bloße Willensharmonie sei, weil sie als Vorbild und Wurzel unserer Einheit mit Christus und seinem Vater hingestellt wird. Zu dem Ende bemerkt er[1], das Wesen und der Grund der Einheit, welche in den Worten Joh. 17, 21 „daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien" ausgesprochen ist, müsse aus den folgenden Versen bestimmt werden. Da sage nun der Heiland zunächst: „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir eins sind." „Eins sind also", sagt Hilarius, „alle in der Herrlichkeit, weil nicht eine andere als die empfangene Ehre mitgetheilt wurde, und sie auch aus keinem andern Grunde mitgetheilt wurde, als damit alle eins wären. Und da alle durch die dem Sohne gegebene und vom Sohne den Gläubigen mitgetheilte Herrlichkeit eins sind, so frage ich, wie der Sohn eine andere Herrlichkeit als der Vater haben kann, da die Herrlichkeit des Sohnes alle Gläubigen in die Einheit der väterlichen Herrlichkeit aufnimmt? Verwegen mag hier wohl die Sprache der menschlichen Hoffnung sein, aber ungläubig ist sie nicht; denn obgleich es gewagt ist, solches zu hoffen, so ist es doch gottlos, es nicht zu glauben, da einer und derselbe uns der Urheber der Hoffnung und des Glaubens ist. . . ."

„Aber noch", fährt Hilarius fort[2], „erfasse ich nicht die Art und Weise, wie die mitgetheilte Herrlichkeit alle eins macht." Auch das habe uns der Heiland deutlich gesagt, indem er fortfahre: „Ich in ihnen und du in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien." „Diejenigen, welche zwischen Vater und Sohn eine bloße Einheit des Willens einführen, frage ich nun, ob heute Christus in uns sei durch die Wahrheit der Natur, oder bloß durch die Harmonie des Willens? Denn wenn das Wort wahrhaft Fleisch geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort in der Speise des Herrn (cibo Dominico) empfangen, wie sollten wir ihn dann nicht naturhaft in uns bleibend erachten, ihn, der sowohl die Natur unseres Fleisches bei seiner Menschwerdung unzertrennlich in sich aufgenommen hat, als auch diese Natur seines Fleisches unter dem Sacramente des uns mitzutheilenden Fleisches mit der Natur seiner ewigen Gottheit vermischte? Denn so sind wir alle eins, weil in Christus der Vater, und Christus in uns ist."

---

[1] *Hil.*, De Trin. l. 8, n. 12. [2] L. c. n. 13.

Daß diese letztere natur- oder wesenhafte Einheit der Menschen mit Christus und durch Christus mit dem Vater nothwendig mit der erstern, der Einheit der Herrlichkeit, verflochten ist, führt Hilarius nicht näher aus, weil dies außer seinem Zwecke lag. Aber die Verflechtung ist auch an sich schon zu offenbar, und Hilarius deutet sie immerhin klar genug an, wenn er sagt, daß wir, durch Christus mit dem Vater verbunden, „zur Einheit mit dem Vater vordringen sollen“ [1]. Wenn diese Einheit keine todte, sondern eine lebendige, fruchtbare sein soll, dann kann es nur die Einheit der Herrlichkeit und des Lebens sein, welche der Sohn Gottes durch seine substantielle Einheit mit dem Vater besitzt, und die durch eine ähnliche substantielle Einheit desselben mit uns auf uns fortgepflanzt wird. Und fortgepflanzt wird sie auf doppelte Weise, da, wie Hilarius sehr schön sagt, Christus in uns ist durch sein Fleisch, und wir in ihm, indem mit ihm das, was wir sind, in Gott ist [2].

Wir sehen, der hl. Hilarius führt bei der Eucharistie eben den Gedanken durch, welchen wir nach seinem Vorgange früher bei der substantialen Mittlerschaft des Gottmenschen zu Grunde gelegt haben. Mit Recht: denn da die Mittlerschaft Christi wesentlich mit seiner Stellung als Haupt zusammenhängt und in ihr gründet, so muß Christus, wie er erst in der Eucharistie vollkommen unser Haupt wird, so auch hier erst vollkommen der Mittler unserer Einheit mit Gott werden. Paschasius Radbertus hat das treffend ausgesprochen, wenn er zu den Worten des Heilandes: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ bemerkt [3]: „Wie also Gott der Vater durch die Natur der Gottheit wahrhaft im Sohne ist, so sagt man mit Recht, der Sohn Gottes und Mensch (Dei Filius homo) sei durch die Menschheit des Fleisches in uns; und deshalb wird er als Mittler Gottes und der Menschen dargestellt, weil wir durch ihn die Gemeinschaft der Einheit mit Gott haben, indem von ihm gesagt wird, daß er, im Vater bleibend, auch in uns bleibe.“ Die Eucharistie selbst heißt deshalb auch *communio*, die Gemeinschaft

---

[1] Ut ad unitatem Patris proficeremus (l. c. n. 15).

[2] Est in nobis ipse per carnem, et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est (l. c. n. 14).

[3] Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Vere igitur, sicut per naturam Deitatis Deus Pater in Filio est, ita Deus Filius homo per humanitatem carnis in nobis esse iure dicitur, ac per hoc mediator Dei et hominum praedicatur, quia per eum communionem unitatis habemus ad Deum, dum ipse, in Patre manens, et in nobis quoque manere dicitur (De corp. et sang. Dom. c. 9).

per excellentiam, weil sie durch sich selbst das innigste und realste Band ist, welches den Menschen mit Christus, und in Christus einerseits mit der Trinität, andererseits mit allen die Eucharistie genießenden Menschen verbindet [1].

Am glänzendsten gibt sich aber diese wunderbare Gemeinschaft mit Christus und seinem Vater darin kund, daß sie uns erst in der vollkommensten Weise zu Kindern Gottes macht. Nach Analogie der natürlichen Speise fassen wir gewöhnlich, wie schon früher angedeutet wurde, die Eucharistie bloß als eine der Kinder Gottes würdige und zur Erhaltung und Vermehrung ihres göttlichen Lebens dienende Speise auf. Wenn sie aber in der erklärten Weise uns substantiell eins macht mit dem eingebornen Sohne Gottes, dann muß sie die Würde und das Leben der Kinder Gottes nicht bloß erhalten und dem Grade nach vermehren, sondern beide erst recht begründen und ihnen einen wesentlich höhern Glanz verleihen, als sie sonst gehabt haben würden.

Schon durch die Incarnation sind wir nicht mehr bloße Adoptivkinder Gottes, sondern in den natürlichen, eingebornen Sohn Gottes durch seine

---

[1] Diesen Begriff der communio finden wir auch bei den griechischen Vätern. So bei Pseudo-Dionysius (De eccl. hier. c. 3, n. 1). Wir geben den Sinn der Stelle nach dem Commentar des Robert von Lincoln: Ipsa Eucharistia est telete (τελετή, perfectio = bonum perfectum et perficiens, so nennt Dionysius die Eucharistie) teletarum omnium dignissima et maxima propter rem omnium dignissimam et maximam in hac telete contentam. Est enim in Eucharistia secundum B. Ignatium caro Salvatoris nostri Iesu Christi pro peccatis nostris passa, quam benignitate sua Pater suscitavit. Omnis alia telete virtutem huiusmodi congregationis et reductionis ad Dei communionem et perfectionis ab hac telete suscipit, quae primo per se et principaliter est nostri ad Deum congregativa et communionis ipsius effectiva. In hac enim telete est vera caro nostri Salvatoris, quam assumpsit de Virgine, in qua passus nos redemit, non divisa ab anima nec a Deitate, sed inseparabiliter unita; et sic est in ea Dei filius Deus et homo perfectus, qui nostram assumens humanitatem nos counivit et communicare fecit secum in una natura; et donans nobis suam carnem singularem ad comedendum counit nos cum sua singulari persona, ut omnes simus unum in Christo, et eius perfectione perfecti et in eius communione couniti et congregati. Merito igitur huic telete (quia ipsa primo principaliter est nostri ad Deum congregativa et communicationis ipsius effectiva et perfectiva, aliis teletis ex sua virtute tribuens horum efficientiam) appropriatur per excellentiam nomen communionis. Aehnlich der hl. Johannes von Damaskus (De fide orth. l. 4, c. 14): Κοινωνία δὲ λέγεταί τε καί ἐστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς θεότητος· κοινωνεῖν δὲ καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς. Ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβανόμεθα, οἱ πάντες ἓν σῶμα Χριστοῦ καὶ ἓν αἷμα καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύνσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες.

Menschheit als seine Glieder mit aufgenommen, und participiren als seine Glieder auf ähnliche Weise, wie seine eigene Menschheit, an seiner persönlichen Stellung zum Vater. Durch die Eucharistie aber werden wir noch weit fester mit ihm verbunden, werden noch vollkommener sein Leib, da er nicht bloß von unserem Fleische das seine angenommen, sondern auch das angenommene uns wieder eingesenkt hat. „Da er in uns ist und wir in ihm, ist das, was wir sind, mit ihm in Gott", hörten wir oben den hl. Hilarius sagen. So stehen wir denn in seinem natürlichen Sohne als dessen Glieder dem ewigen Vater gegenüber, und dieser dehnt seine hypostatische Vaterschaft, nicht bloß durch eine Nachbildung derselben, sondern in sich selbst, wie über die eigene Menschheit Christi, so auch über uns aus. Zur größern Klarheit könnten wir hier wiederum die Analogie der Ehe heranziehen, in welcher namentlich nach der Consummation eine wirkliche, nicht bloß eine juridische Verwandtschaft und Beziehung zwischen dem Vater des Bräutigams und der Braut eintritt.

Fernerhin können wir zwar schon mit Rücksicht auf das in der heiligmachenden Gnade uns mitgetheilte göttliche Leben sagen, daß wir nicht bloß von Gott adoptirt seien, — in der Weise nämlich, wie die Adoption unter Menschen vollzogen wird — sondern auch einigermaßen aus seinem Schoße gezeugt seien. Aber das tiefste Element der Zeugung, der substantiale Zusammenhang zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten, würde hier fehlen, wenn nicht der Sohn Gottes in seiner Substanz sich mit uns vereinigte und uns in seine Substanz aufnähme. Beides geschieht durch die Incarnation, welche in der Eucharistie sich fortsetzt. In der Eucharistie empfangen wir nicht nur überhaupt das Leben von Gott, sondern wir empfangen es durch substantiale Vereinigung mit seinem Sohne, indem wir Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische werden. Ja wir treten mit ihm in einen festern substantialen Zusammenhang, als er unter Menschen zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten besteht. Denn hier löst sich die substantiale Einheit mit der Zeugung auf, dort aber kann und soll sie fortwährend erneuert und befestigt werden. Und so leben wir denn auch kraft der Eucharistie nicht bloß *aus* Gott, wie die Kinder aus ihren irdischen Eltern, sondern auch *in* Gott, aus seiner Substanz und in seiner Substanz. Die eucharistische Communion mit Gott vertritt zugleich die Zeugung und Nahrung der Kinder Gottes.

Eine großartigere, stärkere Weiterführung und Ausbreitung der innergöttlichen Productionen, namentlich der Zeugung, und eine innigere Aufnahme der Creatur in die Einheit der Dreifaltigkeit läßt sich nicht denken.

Darum ist aber auch die Eucharistie ein nothwendiges Glied in der vollen Entwicklung jenes wunderbaren Organismus der christlichen Mysterien, wodurch die der Incarnation zu Grunde liegende Idee fortgeführt und vollendet wird.

5. Betrachten wir jetzt die Bedeutung, welche der Gottmensch als Haupt des menschlichen Geschlechtes hat, noch nach einer andern Seite, und auch hier werden wir sehen, daß die Eucharistie die Idee der Incarnation fortführt und vollendet.

Als Haupt des menschlichen Geschlechtes hat der Gottmensch nicht nur einen realen Einfluß auf die Glieder desselben als Princip ihres übernatürlichen Lebens; er vertritt auch alle Glieder dieses großen Leibes Gott gegenüber, und wie er selbst in seiner Person sich Gott als Opfer darbringt: so soll er auch mit sich und in sich seinen ganzen mystischen Leib, und soll dieser mystische Leib wiederum den Gottmenschen und in ihm sich selbst Gott als ein großes Opfer weihen — so daß das Opfer der einzelnen Menschen in dem des Gottmenschen eingeschlossen ebenfalls als ein unendlich wohlgefälliges vor Gott erscheint. Wie Christus als Haupt in seinen Gliedern sein göttliches Leben fortlebt, so soll er auch in ihnen *sein göttliches Opfer* fortsetzen.

Auch aus diesem Grunde muß er reell und substantiell im Schoße des Menschengeschlechtes wohnen, damit die Menschen ihn immerdar seinem Vater darstellen und opfern können. Dazu waren aber außerdem noch zwei Dinge nothwendig: erstens, daß er fortwährend die einmal am Kreuze vollzogene Immolation in sich wieder darstellte, und zweitens, daß er in einer Weise unter uns wohnte, die den Menschen eine reale Vereinigung mit seinem Opfer möglich machte. Beides geschieht nun durch die Eucharistie.

Der Gottmensch wohnt unter uns unter den getrennten Gestalten von Brod und Wein, so daß er unter den Gestalten des Brodes zunächst mit seinem Leibe, unter den Gestalten des Weines zunächst mit dem für uns vergossenen Blute gegenwärtig ist. Er wohnt also in unserer Mitte unter den Symbolen seiner Immolation als das zur Ehre Gottes geschlachtete Lamm; als solches tritt er vor unsere Augen und auch vor die Augen seines himmlischen Vaters, und so vergegenwärtigt er Gott und uns sich selbst mit seinem Opfertode, damit wir ihn in unserer Mitte dem himmlischen Vater darbringen.

Wenn Christus in der Eucharistie nicht reell gegenwärtig oder nicht als Opferlamm gegenwärtig wäre, so könnten wir nur moralisch, dem

Affecte nach uns mit ihm zu einem Opfer vereinigen; wir könnten aber auch ferner nicht der Früchte des Opfers durch einen wirklichen Genuß desselben theilhaft werden. Jetzt aber genießen wir nicht nur das Opfer in der realsten Weise, um seine Früchte in ihm selbst zu empfangen und die aus ihm entsprungenen Verdienste an der Quelle zu trinken; sondern weil wir durch diesen Genuß dem Opferlamme einverleibt werden, so werden wir auch mit ihm ein Opfer durch die realste Einheit, die sich denken läßt[1]. Wir nehmen also auch wahrhaft Antheil an der unendlichen Verherrlichung, welche der Sohn Gottes seinem Vater gibt; auch von uns erhält Gott diese Verherrlichung, weil wir ihm Christus als unser Haupt darbringen, und Christus, in uns wohnend, uns als seine Glieder dem Vater darstellt.

Es erscheint also auch unter diesem Gesichtspunkte wieder die Idee der Incorporation der Menschen in Christus als der Grundzug in der Bedeutung der Eucharistie. Aber diese Incorporation wird nur dann in ihrer ganzen Tragweite aufgefaßt, wenn man einsieht, daß die Verherrlichung, die der Mensch Gott darzubringen hat, eine Fortsetzung und Ausbreitung jener unendlichen Verherrlichung ist, die Gott nicht als Schöpfer, sondern als Vater in seinem Schoße von dem ihm wesensgleichen Sohne empfängt. Diese konnte von den Creaturen schon nachgebildet werden, wenn sie bloß durch die Gnade zur Theilnahme an der Natur, der Würde und der Liebe des Sohnes Gottes berufen wurden. Aber fortgesetzt und ausgebreitet wird sie nur dann, wenn die begnadigte Creatur dem Sohne Gottes einverleibt wird; und weil diese Einverleibung zunächst nur in einer vom Sohne Gottes angenommenen Natur und dann erst mittelbar in dieser Natur durch reale Verbindung des Sohnes Gottes mit andern Creaturen stattfinden konnte, deshalb ist eben die eucharistische Gegenwart und Vereinigung des Gottmenschen mit uns die Grundlage

---

[1] Sehr schön sagt Döllinger (Christenthum und Kirche S. 254): „Das eucharistische, den Leib des Herrn verhüllende Brod speiset die Vielen zu einem Leibe, und so wird die Kirche als der von ihm mit seiner Leibessubstanz genährte und gliedlich zusammengefaßte Leib des Herrn zugleich mit seinem eigenen, natürlichen Leibe Gott dargebracht, und ist das eucharistische Opfer das Product dieser Einheit von Haupt und Gliedern, zugleich aber — in der Communion — das Mittel, diese Einheit zu erhalten, zu nähren und zu verstärken." Ueberhaupt gehört die ganze Darstellung der Lehre vom Opfer Christi, wie Döllinger sie hier nach dem hl. Paulus gibt, zu dem Besten, was in neuerer Zeit darüber geschrieben worden; besonders aber die Darstellung der Einheit des eucharistischen Opfers mit dem himmlischen (S. 255 f.).

und Bedingung der Verherrlichung, die Gott von uns erwartet und verlangt.

Eucharistie, Incarnation und Trinität stehen also im innigsten Zusammenhange. Die Bedeutung aller drei Mysterien geht darauf hinaus, den Menschen der göttlichen Natur theilhaft zu machen und dadurch ihn selbst auf übernatürliche Weise zu beseligen und Gott auf übernatürliche Weise zu verherrlichen. Sie sind die realen Offenbarungen der göttlichen Liebe, welche die göttliche Substanz in den Sohn, den Sohn in eine menschliche Natur und diese mit dem Sohne hypostatisch verbundene Natur in das ganze menschliche Geschlecht ergießt, um den Strom göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit den Menschen zuzuführen. Umgekehrt muß dann aber auch das menschliche Geschlecht substantial mit seinem Haupte vereinigt und sein Haupt substantial eins sein mit dem ewigen Worte, damit die ganze Schöpfung in wunderbarer Verkettung in den Hymnus einstimme, in welchem das unendliche Wort des Vaters dessen Größe und Herrlichkeit verkündet.

§ 72. Wesen und Bedeutung der Transsubstantiation.

Um das Wesen und die Bedeutung des eucharistischen Mysteriums allseitiger zu verstehen, müssen wir auch die einzelnen Momente ins Auge fassen, welche die substantiale Gegenwart Christi in der Eucharistie, sowie die reale Incorporation seines mystischen Leibes in seinen realen Leib bedingen oder begleiten, und die deshalb eine ähnliche Bedeutung im Organismus der übernatürlichen Ordnung besitzen, wie die substantiale Gegenwart selbst.

Zunächst begegnet uns hier die Transsubstantiation, gemäß welcher der Leib Christi nicht mit dem natürlichen Brode als seinem Vehikel verbunden, nicht im Brode, sondern an der Stelle der Brodsubstanz unter den Accidenzen derselben gegenwärtig wird, und zwar so, daß er nicht so sehr durch seinen Eintritt die Brodsubstanz verdrängt, als vielmehr aus dem Brode gleichsam von neuem hervorgebracht, durch Wandlung des Brodes in ihn gegenwärtig gestellt wird.

1. Zum allerwenigsten erfordert der Begriff der Transsubstantiation, daß die Substanz des Brodes zu sein aufhöre, und daß der Leib Christi, an ihre Stelle succedirend, die substantialen Functionen derselben, wenigstens die activen, in Bezug auf die Accidenzen aufnehme. Wir glauben auch, daß diese Auffassung des Ueberganges der einen Substanz in die andere dem von der Kirche definirten Begriffe der Transsubstantiation wohl ge-

genügen möchte. Aber so aufgefaßt, erschiene die Transsubstantiation doch immerhin mehr als eine Vertauschung (Permutation) der einen Substanz mit der andern, oder als eine Substitution der einen für die andere, denn als eine Wandlung der einen in die andere. Die Gegenwart des Leibes Christi würde bewirkt in Form einer Adduction, einer Herbeiführung desselben vom Himmel auf den Altar (freilich ohne daß er aus dem Himmel entfernt würde), nicht in Form einer Hervorbringung resp. Reproduction desselben aus dem Brode; die Vergegenwärtigung des Leibes Christi wäre folglich nicht so sehr der Terminus, worauf der Act der Transsubstantiation hinausläuft, oder das Resultat desselben, als vielmehr nur ein Factor in dem Processe selbst, indem jene Vergegenwärtigung gedacht werden müßte als dasjenige, was die Brodsubstanz ausschließt und verdrängt oder an die Stelle derselben tritt, um die durch ihre Aufhebung entstandene Lücke auszufüllen. Das alles aber läßt sich nur mühsam mit dem Sprachgebrauche der Kirche, der Liturgien und der heiligen Väter reimen.

Die begriffliche Klarheit hat diese Auffassung allerdings für sich; denn an eine Production des Leibes Christi aus dem Brode im Sinne der natürlichen Wandlung, so daß der Stoff des Brodes in den Leib Christi hinüberginge, oder der Leib Christi erst durch die Umbildung desselben zu stande käme, ist hier offenbar nicht zu denken. Das Brod hört schlechterdings nach Form und Materie auf zu existiren, und der Leib Christi existirte, ganz wie er ist, schon vor der Consecration, ohne durch die Wandlung des Brodes in ihn einen Zuwachs zu erhalten oder gar ein neuer Leib zu werden.

Aber obgleich diese übernatürliche Umwandlung durch die beiden angeführten Momente sich wesentlich von der natürlichen unterscheidet, so muß doch der ideale Gehalt der letztern, wodurch sie eben eine Umwandlung ist, auch bei der erstern festgehalten und dadurch eine tiefere und lebendigere Auffassung derselben erzielt werden.

Nach dem kirchlichen Sprachgebrauche, den uns besonders der hl. Gregor von Nyssa[1] tief ergründet zu haben scheint, ist die eucharistische Wandlung

---

[1] Orat. catech. c. 37. Den Gedanken Gregors hat der hl. Johannes von Damaskus trefflich verwerthet in seiner Darstellung der Transsubstantiation (De fide orth. l. 4, c. 13): Corpus est divinitati vere unitum, quod ex sancta Virgine ortum habuit, non ut illud, quod in coelos receptum est, corpus descendat, sed quia panis ipse et vinum in corpus et sanguinem Dei transmutantur. Si requiras, quonam pacto illud fiat, sat tibi sit audire, hoc fieri per Spiritum

des Brodes in den Leib Christi nach Analogie derjenigen zu fassen, durch welche das Brod, welches Christus in seinem irdischen Leben genoß, in seinen Leib verwandelt wurde. Wie letztere durch die natürliche, körperliche Wärme und Lebenskraft geschah, so geschieht erstere durch die übernatürliche, geistige Gluth und Lebenskraft des göttlichen Geistes Christi, des „calor Verbi“ [1], der ihm auch die erste Existenz seines Leibes im Schoße der Jungfrau zubereitete. Wie durch die Aufnahme des natürlichen Brodes der menschliche Körper gleichsam seine zweite Substanz, eine Erweiterung seines frühern Daseins erhält: so empfängt hier der Leib Christi ebenfalls eine Erweiterung seines Daseins, nicht zwar in der Form stofflichen Zuwachses [2], sondern in der Form einer Reproduction seiner ersten Substanz [3], sofern nämlich sein eucharistisches Dasein einen ebenso mächtigen Act erfordert, wie derjenige ist, durch welchen ihm sein Dasein im Himmel erhalten wird. Aus demselben Grunde muß die Brodsubstanz, da sie nicht mit ihrem stofflichen Gehalte den Leib Christi vergrößern soll, nicht bloß für ihren Stoff eine andere Form erhalten, sondern ganz nach Stoff und Form von dem Feuer des Heiligen Geistes verzehrt werden, so daß nur der Leib Christi mit seinem ganzen Wesen unter den Gestalten des Brodes existirt [4].

---

sanctum, quemadmodum et ex sancta Dei genitrice Dominus sibi ipsi carnem assumpsit, quae in seipso subsisteret; nec amplius quidquam nobis perspectum est et exploratum, quam quod Dei sermo verax efficaxque est atque omnia potest; modus vero investigari prorsus nequit. Illud vero dicere alienum non est, quemadmodum naturaliter panis per comestionem vinumque et aqua per potionem in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur, nec corpus fiunt aliud a corpore eius, quod prius exstabat: sic panem, qui in prothesi praeparatus fuit, vinum item et aquam per Spiritus sancti invocationem et adventum modo, qui naturae viribus et condicione sublimior est, in Christi corpus et sanguinem converti, ut nequaquam duo sint, sed unum et idem.

[1] Im Pfingsthymnus: Iam Christus astra.

[2] Dies ist die jüngst vom Heiligen Stuhle verurtheilte Lehre Rosminis.

[3] Dahin gehören die Ausdrücke der Väter, wenn sie sagen: Corpus Christi conficitur, efficitur, creatur in altari. Cf. *Lessius*, De perf. div. l. 12, c. 16. *Suarez* tom. III in p. 3, disp. 50.

[4] Folgende Bestimmung des Begriffes der Conversion und speciell der Transsubstantiation, welche wir der Synopsis Franzelins entnehmen, möchte wohl zu einem klarern Verständnisse vieles beitragen. Ad conceptum conversionis generatim requiri videtur et sufficere ut a) duplex sit terminus, unus a quo, alter ad quem, ille desinens, hic succedens secundum aliquam rationem entis pro diversitate conversionis diversam; ut b) inter desitionem unius et successionem alterius mutuus sit nexus et ordo, quo successio exigat prioris desitionem et desitio ordinetur ad successionem alterius; c) praeterea conversio, transsubstan-

Vielleicht liegt der Unterschied zwischen der zuerst angeführten Auffassung der Transsubstantiation und der letztern mehr in der Darstellung als in der Sache selber; aber jedenfalls hebt letztere die Idee der Verwandlung schärfer hervor; sodann aber wirft sie auch ein helles Licht auf die Bedeutung dieser wunderbaren Action, welche wir jetzt ins Auge zu fassen haben.

2. Wenn der Leib Christi nur im Brode gegenwärtig wäre, nicht aber an die Stelle der Brodsubstanz träte, so würde durch den Empfang der Eucharistie weder Christus uns, noch würden wir Christo incorporirt; man müßte denn annehmen, die Brodsubstanz sei hypostatisch mit dem Leibe Christi verbunden, obgleich wir auch dann nicht eigentlich mit dem lebendigen Leibe Christi ein Leib werden würden. Letzteres werden wir nur dann, wenn die Substanz des Brodes, die ihrer Natur nach dazu angethan ist, in unsern Leib überzugehen, im Sacramente in den Leib Christi übergegangen ist, so daß also nun Christus, in ihre Stelle eingetreten, sich so innig mit uns vereinigt, als wenn er das Brod selbst wäre.

Nicht bloß zur sinnenfälligen Kundgebung seiner Gegenwart hat Christus die Vereinigung seines Leibes mit uns an den Genuß der Brodsgestalt geknüpft; noch mehr hat er das gethan, um auf diese Weise erst eine Vereinigung zu bewerkstelligen, die nicht bloß eine Gegenwart oder eine Berührung seines Leibes mit dem unserigen, sondern eine organische Verknüpfung beider Leiber wäre. Damit unsere Leiber in seinen Leib aufgenommen und ein Leib mit demselben werden durch Vereinigung, macht er das, was naturgemäß ein Leib mit uns werden kann und soll, zu seinem Leibe durch Umwandlung; um unsere Leiber mit seinem Leibe durch die Gluth des Heiligen Geistes zusammenzuschmelzen, schmelzt er vorab durch dieselbe Gluth die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib um.

---

tiatione quoque non excepta, saltem magis proprie dicetur, si in utroque termino perseveret reale aliquod tertium commune, quod cum termino formali constituat terminum totalem; inde enim fit, ut vere dici possint „ea quae sunt in id mutari, quod non erant“ (*Ambros.*, Myst. c. 9); tandem d) licet simpliciter *productio* ‚termini formalis ad quem‘ non aeque postuletur, sicut desitio termini a quo, videtur tamen ad conversionem maxime propriam, respectu etiam habito ad conversionem eucharisticam, secundum Patrum explicationem postulari, ut positio termini ad quem *productioni magis, quam adductioni*, sit analoga, atque adeo productioni aequipollens actio, quam replicationem dicere possumus (*Lessius,* De div. perfect. XII, 16).

Wie Christus, um überhaupt Glied und Haupt unseres Geschlechtes zu werden, nicht bloß eine uns ähnliche menschliche Natur annehmen, sondern diese Natur aus dem Schoße des Geschlechtes empfangen mußte: so will er auch hier, bei der Vollendung des organischen Bandes, das uns an ihn fesseln soll, nicht bloß mit der Substanz seines Leibes uns nahe treten, sondern sich in uns, oder vielmehr uns in sich hineinpflanzen; und das thut er dadurch, daß er die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib wandelt, um in ihr und durch sie unsern Leib als einen Rebzweig in sich als den Weinstock aufzunehmen.

Demnach ist die Transsubstantiation in ähnlicher Weise eine wesentliche Bedingung zur vollständigen Durchführung der erhabenen Idee unserer Incorporation in Christus, wie die substantiale Gegenwart seines Leibes überhaupt. Wie sie einerseits das Vorhandensein dieser Idee in der göttlichen Oekonomie bestätigt, so wird sie andererseits selbst durch diese Idee erklärt und gerechtfertigt.

3. Dasselbe Verhältniß stellt sich heraus, wenn wir die Transsubstantiation betrachten in Bezug auf die Doppelbedeutung der Incorporation: nämlich erstens die Communication des Lebens und der Glorie des Hauptes an die Glieder, und zweitens die Vereinigung der Glieder mit dem Haupte zu einem Gott wohlgefälligen Opfer. In beiden Beziehungen präformirt und bewirkt die Transsubstantiation des Brodes in den Leib Christi eine übernatürliche Transformation des mystischen Leibes Christi durch Verähnlichung desselben mit seinem Haupte.

Beginnen wir mit der zuerst genannten Beziehung der Transsubstantiation auf die Mittheilung des Lebens und der Glorie von seiten des Hauptes an die Glieder.

Möhler[1] macht die tiefsinnige Bemerkung, daß alle diejenigen, welche in dem Menschen durch die Eucharistie eine tiefe und gründliche Umwandlung nicht bewirkt werden lassen, auch die Bedeutung derselben nicht würdigen können und deshalb sie als etwas ganz Unbegreifliches fallen lassen müssen. Er bemerkt dieses zunächst gegen die Reformatoren, welche bei ihrer Meinung von der durch die Sünde eingetretenen radicalen Verderbniß der menschlichen Natur der Erlösungsgnade selbst und damit auch den sie vermittelnden Sacramenten eine die Natur von Grund aus erneuernde Wirkung nicht zuschreiben konnten. Seine Behauptung läßt sich aber mit vollem Rechte auch auf diejenigen ausdehnen, welche die Natur

[1] Symbolik (6. Aufl.) S. 318 f.

zwar nicht von Grund aus verderbt sein lassen, aber eben deshalb der Erlösungsgnade nicht so sehr eine die Natur absolut erhebende und verklärende, als vielmehr nur eine reinigende, heilende und unterstützende Kraft zuschreiben.

Wenn die Natur bloß aus ihrer Schwäche und Zerrüttung befreit werden soll, so ist, wie früher gezeigt worden, ebenso wenig wie die wahre Erhebung der menschlichen Natur Christi zur reellen Einheit mit einer göttlichen Person, auch die reelle Verwandlung der Substanz unserer natürlichen Nahrung in die des lebendigmachenden Fleisches des Gottmenschen nothwendig oder auch nur vernünftigerweise denkbar. Noch viel weniger ist dieses der Fall, wenn man mit einigen neuern Theologen die Wirkungen der Eucharistie auf die sogen. Naturseite des Menschen, das sinnliche, animalische Leben, beschränkt. Jene wunderbare Verwandlung des Brodes in den Leib Christi kann nur einer andern, ebenfalls absolut übernatürlichen und geheimnißvollen Wandlung entsprechen, welche im Innern des Menschen vor sich geht. Nur die übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur zur Theilnahme an der göttlichen, wie wir sie im Verlaufe unserer Entwicklung erklärt und behauptet haben, steht einerseits mit der Erhebung der Menschheit Christi zur hypostatischen Einheit mit dem göttlichen Worte, und andererseits mit der Verwandlung des Brodes in den Leib Christi als mit ihrem Vorbilde und ihrer vermittelnden Ursache in Proportion.

Die Umwandlung unserer geistigen Substanz ist zwar keine solche, daß diese selbst ihr wesenhaftes Sein verlöre; es ist keine Vernichtung, sondern eine Verklärung derselben, eine Transformation von Klarheit zu Klarheit [1], indem derselbe Heilige Geist uns aus irdischen Menschen zu himmlischen und vergöttlichten Menschen macht, der auch auf dem Altare das irdische Brod in himmlisches Brod verwandelt. Wie dieser Heilige Geist durch sein göttliches Feuer auf der Grundlage der Transsubstantiation uns nicht bloß moralisch, sondern naturaliter, wie die heiligen Väter sich ausdrücken, d. h. wesenhaft, mit Christus zu *einem* Leibe zusammenschmelzt: so wirkt er in unserm Innern auf derselben Grundlage keine bloße moralische Umstimmung oder ein neues juridisches Verhältniß zu Gott, sondern eine durchaus reale physische Verähnlichung und Vereinigung mit Gott. *Unsere Seele nimmt durch die Gnade eine höhere Natur an, indem sie ihrer Beschaffenheit, ihren Kräften und ihrer*

---

[1] Nos autem . . . a claritate in claritatem transformamur tamquam a Domini Spiritu (2 Cor. 3, 18).

Thätigkeit nach in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet, zu einem unendlich höhern Leben emporgehoben und nach der Lehre der Väter in einem gewissen wahren und hohen Sinne vergöttlicht wird. Daher ist diese Verwandlung wahrhaft wunderbar und eines der größten und geheimnißvollsten Werke Gottes, wie die Theologen von der Rechtfertigung zu lehren pflegen. Sie findet also auch ein entsprechendes Ideal in jener Verwandlung, durch welche die Substanz des Brodes, allerdings mit Vernichtung ihres eigenen Wesens, in die vollkommenere Substanz des Leibes Christi übergeht. Hier sollen wir sehen, wie mächtig die göttliche Liebe in den Kreis ihrer Geschöpfe eingreift, um sie aus der Niedrigkeit zu erheben und sie ganz im innersten Wesen durch ihr göttliches Feuer gleichsam zu verzehren. Denn die ganze geschaffene Natur, die geistige wie die materielle, seufzt, wie der Apostel sagt, nach ihrer Erlösung und Verklärung, und namentlich die begnadigten, von Gott als Kinder angenommenen Menschen sollen mit Seele und Leib von göttlichem Feuer durchdrungen, wie ein Tropfen Wasser in einen Strom Weines ganz in Gott aufgenommen werden, und all ihre natürliche Schwäche und Niedrigkeit soll, nach den Worten desselben Apostels, absorbirt werden, auf daß Gott alles in allem sei.

Wie folglich der Mensch nach Leib und Seele nicht zu einem natürlichen, sondern zu einem übernatürlich göttlichen Leben genährt werden soll, so muß auch das Brod, welches ihn zum ewigen Leben zu nähren hat, der Substanz nach ein himmlisches sein; es kann kein anderes sein als der wahre Leib des lebendigmachenden Sohnes Gottes, welcher, wie er selbst es sagt und die heiligen Väter unzählige Male es verkünden, für das ganze Geschlecht der Same der Unsterblichkeit, der incorruptio, des ewigen Lebens ist. Wir sagen: der Substanz nach; denn dem Scheine und dem äußern Ansehen nach muß dieses himmlische Brod dem irdischen und natürlichen gleich bleiben, wie ja auch die übernatürliche Umwandlung des Menschen in dieser Zeit zwar eine wahre und gründliche, aber zunächst doch eine bloß innerliche und verborgene ist. Sie afficirt ja zunächst nur die Seele in ihrem geistigen Theile, nicht den Körper und das sinnliche Leben; „wir sind schon wirklich Kinder Gottes", wir sind innerlich, „dem innern Menschen nach", in Gott umgestaltet; aber „noch ist nicht erschienen, was wir sein werden", und deshalb sind wir dem äußern Menschen nach wie andere natürliche Menschen. Wie „unser Leben" nach dem Ausdrucke des Apostels „mit Christus" noch „in Gott verborgen ist", so muß auch das Brod unseres Lebens noch unter natürlicher Hülle verborgen bleiben.

Diese Hülle wird verschwinden, wann auch die Hülle unserer Schwachheit und Gebrechlichkeit verschwindet; wann Christus nicht mehr bloß das übernatürliche Leben in der Schwäche unserer Natur säen und entwickeln will, sondern sein göttliches Leben in ganzer Fülle über uns ausgießt, unsern Leib dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmig macht und unsere Seele unmittelbar zur Anschauung des göttlichen Wesens führt, welches nicht nur das Organ, sondern die Quelle und die wahre Speise des ewigen Lebens ist [1].

4. Aber auch in Beziehung auf das eucharistische Opfer ist das Mysterium der Transsubstantiation von der größten Bedeutung.

Das Opfer im vollsten Sinne des Wortes involvirt eine gewisse Zerstörung des Opfergegenstandes. Diese Idee hat einige Theologen verleitet, bei der Eucharistie den Opfercharakter darin zu suchen, daß die Substanz des Brodes und Weines in der Transsubstantiation vernichtet wird. Offenbar eine Täuschung; denn nicht das Brod ist es, was wir in der Eucharistie opfern, sondern Christus oder sein Leib, in den das Brod verwandelt

---

[1] Die innere Umwandlung, mit welcher die Transsubstantiation in Beziehung steht, ist daher auch ein Grund für die Glaubwürdigkeit derselben in der Weise, wie überhaupt die Mysterien untereinander sich Zeugniß geben. Sehr schön hat dies der hl. Cäsarius von Arles in der berühmten Hom. 7 de Paschate entwickelt: Merito caelestis confirmat authoritas, quia caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum: quandoquidem qui author est muneris, ipse etiam testis est veritatis. Nam invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit: dicens, Accipite etc. Ergo ad nutum praecipientis Domini repente ex nihilo substiterunt excelsa coelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum: pari potentia in spiritualibus sacramentis Verbi praecipit virtus, et rei servit effectus. Quanta itaque celebranda beneficia vis divina benedictionis operetur, *quomodo tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia commutantur, teipsum, qui iam Christo es regeneratus, interroga.* Dudum alienus a vita, peregrinus a misericordia, a salutis via intrinsecus exulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus mysteriis innovatus, in corpus Ecclesiae, non videndo, sed credendo transisti, et de filio perditionis adoptivus Dei fieri occulta puritate meruisti. *In mensura visibili permanens, maior factus es teipso.* Cum ipse atque idem esses, multo aliter fidei processibus exstitisti: in exteriore nihil additum est, et totum in interiore mutatum est. At sic homo Christi filius effectus, et Christus in hominis mente formatus est. Sicut ergo sine corporali sensu, praeterita vilitate deposita, subito novam indutus es dignitatem, et sicut hoc, quod in te Deus laesa curavit, infecta diluit, maculata detersit, non oculis, sed sensibus tuis sunt credita: ita cum reverendum altare cibis satiandus ascendis, sacrum Dei tui corpus et sanguinem fide respice, honore mirare, mente continge, cordis manu suscipe et maxime interiori haustu assume.

wird. Das Brod wird nur insofern geopfert, als es in das Opferlamm verwandelt wird; zudem ist ja auch seine Vernichtung keine bloße Vernichtung, die in sich selbst verläuft und abschließt, sondern eine Vernichtung, um für ein Höheres Platz zu machen, die also ganz in dem Processe der Verwandlung aufgeht und nur in ihm ihre Bedeutung hat.

Diese Bedeutung besteht zunächst darin, daß der Leib und das Blut Christi nicht wahrhaft und real unter diesen Gestalten sich darstellen würden, wenn letztere fortführen, ihrer homogenen Substanz zu inhäriren, und nicht von der Substanz des Leibes und Blutes Christi getragen würden.

Jene Bedeutung besteht aber ferner ganz besonders darin, daß die übernatürliche Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Opferblut Christi unsere übernatürliche Vereinigung mit dem Opfer des Gottmenschen bewirkt und vorbildet.

Sie bewirkt dieselbe: denn wenn das in der Eucharistie von uns Gott dargebrachte Opfer das bleibt, was es war, nämlich Brod und Wein, und nicht wahrhaft und wesentlich zum Opfer Christi wird, dann vereinigen wir uns auch nicht durch den Genuß der Gestalten in realer und unmittelbarer Weise mit dem Opferleibe Christi; wir werden also dadurch auch nicht *ein* Opferleib mit Christus. Sie vorbildet dieselbe: denn wie das Brod real in den Opferleib Christi übergeht, so sollen auch wir nicht zwar durch substantielle Verwandlung, aber doch durch reale Vereinigung mit Christus sein Opferleben und seinen Opfertod in uns nachbilden. Wie das Feuer des Heiligen Geistes die Brodsubstanz verzehrt und sie substantiell in das höchste und heiligste Brandopfer umwandelt, so soll die von diesem mit uns vereinigten Opfer ausströmende Gluth auch uns ergreifen und verzehren, uns zu einem lebendigen Brandopfer machen, das in übernatürlicher göttlicher Liebe zerfließend ganz in Gott aufgeht und, von der Lieblichkeit des Lammes Gottes durchwürzt, einen himmlischen Wohlgeruch zu Gott emporsendet. Und wie das Brod durch Vernichtung seiner selbst eben etwas Höheres wird, als es gewesen, so sollen auch wir, in Christus und durch Christus der Natur nach uns absterbend, durch dieselbe Gnade, in der wir unsere Natur verläugnen und ertödten, zu einem unendlich höhern Leben erstehen.

5. Wir glauben übrigens die Bedeutung der Transsubstantiation für das Opfer noch tiefer auffassen zu können, so nämlich, daß dieselbe *formell die beim eucharistischen Opfer nothwendige Opferhandlung constituirt.*

Nach der Meinung vieler gehört die Transsubstantiation bloß mit Rücksicht auf ihren Terminus zur eucharistischen Opferhandlung, insofern nämlich, als durch sie Christus als das wahre Opferlamm im Schoße der Kirche gegenwärtig gemacht und unter den sichtbaren Symbolen der einst an ihm vollzogenen Immolation dargestellt wird. Diese beiden Momente sind in der That wesentlich und durchaus berechtigt, weil erstens nicht das Brod, sondern Christus das zu Opfernde ist, und weil zweitens Christus nicht reell von neuem immolirt werden, sondern sein einmaliges blutiges Opfer unblutig durch symbolische Repräsentation dargestellt werden soll. Beide Momente setzen natürlich die Transsubstantiation voraus; aber darum besteht doch der eucharistische Opferact noch nicht formell in der Transsubstantiation, wie wir behaupten.

Diese unsere Ansicht nun, so neu sie erscheinen mag, ist im Grunde doch weder neu, noch bedarf sie einer künstlichen Deduction. Erstens wird ja schon die Wandlung bei dem heiligen Meßopfer in der Kirchensprache Consecration und „actio" schlechthin (die actio sacrificalis) genannt, und zwar nicht bloß insofern sie das Heilige gegenwärtig macht, also mit Rücksicht auf ihren Terminus, sondern insofern sie Brod und Wein durch die Umwandlung zu einem Gott wohlgefälligen Opfer macht und die von der Kirche dargebrachte Gabe, Brod und Wein, durch den Engel der Heiligkeit, den Heiligen Geist, vermittelst ihrer Umwandlung zum himmlischen Altare emporträgt [1]. Jede Opferhandlung ist ja im Grunde nur eine Consecration, eine Weihe und Uebergabe eines Geschenkes an Gott, namentlich da, wo die Gabe selbst ganz verzehrt wird und in Gott aufgeht; um so mehr ist diese Consecration eine Opferung, da sie die erste Gabe, Brod und Wein, in eine andere verwandelt, welche nicht erst zu Gott aufzusteigen braucht, sondern vor den Augen Gottes in seinem eigenen Schoße dasteht.

Zweitens: Wenn die eucharistische Opferhandlung formell bloß in der Vergegenwärtigung des Opferleibes Christi bestände, dann könnten immerhin die Früchte des Opfers Christi der Kirche zugewandt werden, könnte auch die Kirche selbst sich diesem Opfer anschließen; aber das Opfer erschiene dann nicht als aus ihrem Schoße genommen, und die Kirche würde sich nicht in der objectiven Opferhandlung, sondern bloß

[1] Es ist das unzweifelhaft der Sinn der erhabenen Oration Supplices te rogamus im römischen Meßcanon, vgl. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationscanon (Schaffhausen 1865) S. 116 ff.

mit derselben Gott darbringen. Nur dann erscheint das Opfer Christi als aus dem Schoße der Kirche zu Gott aufsteigend, wenn sein Opferleib nicht bloß in die Kirche eingeführt, sondern durch die Umwandlung des von der Kirche dargebotenen Brodes aus ihren Gaben genommen wird; und nur dann bringt die Kirche sich selbst in dem Leibe Christi Gott dar, wenn sie das Brod, welches ja auch als das edelste Aliment ihrer Glieder die Leiber derselben repräsentirt, in den Leib Christi wandelt und durch diese Consecration des Brodes ihre Glieder Gott hingibt und consecrirt. Nicht das Brod, sondern der Leib Christi ist die eigentliche Opfergabe der Kirche, wie Christi selbst. Aber dieser Leib wird erst dadurch Opfer der Kirche, daß die Kirche ihn aus sich selbst durch die Wandlung des Brodes in ihn Gott entgegenbringt und durch dieselbe Wandlung die Hingabe ihrer selbst an Gott verpfändet und darstellt.

Ebenso wenig als in der Vernichtung des Brodes allein, darf man also auch in der Vergegenwärtigung des Leibes Christi allein das Wesen der eucharistischen Opferhandlung suchen; dasselbe besteht in der Verwandlung nach ihrer Totalität mit gleichzeitiger Rücksicht auf den terminus a quo und ad quem, oder in der realen Consecration des Brodes durch seinen Uebergang in den heiligsten Leib Christi.

Drittens wird diese Idee dadurch bekräftigt, daß wir nur von ihr aus beim eucharistischen Opfer eine reale Opferhandlung, nämlich eine reale und sichtbare Immutation der dargebrachten Gabe gewinnen, wodurch dieselbe vom Menschen an Gott übergeht.

Obgleich in ihrer Grundidee, der Uebergabe der Sache an Gott, sich gleich bleibend, erfüllt doch die Immutation der Opfergabe oder die reale Opferhandlung jene Idee je nach der besondern Art und Bestimmung des Opfers selbst auf verschiedene Weise, und man darf daher nicht diejenige Form, in welcher sie bei einem Opfer vorkommt, sogleich auch auf alle andern übertragen wollen.

So hat die Immutation hier zwei Eigenthümlichkeiten, die sie von der bei andern Opferhandlungen vorkommenden wesentlich unterscheiden. Erstens wird die dargebrachte Gabe nicht dadurch immutirt, daß bloß etwas an ihr vorgenommen wird, sondern dadurch, daß sie mit ihrem ganzen Wesen in eine andere aufgeht und in dieser an Gott übergeht und von ihm aufgenommen wird. Der Werth der Opferhandlung hängt daher auch nicht von dem Werthe der immutirten Gabe, sondern von dem Werthe derjenigen ab, in welche jene commutirt wird. Diese zweite Opfergabe aber, von welcher der Werth der Handlung abhängt, soll durch den Opferact

gar nicht immutirt werden, da es sich nicht darum handelt, Christus selbst von neuem Gott zu eigen zu geben, sondern die Vereinigung der Kirche mit seiner bereits an Gott übergegangenen Opfergabe darzustellen und zu vollziehen. Zweitens ist hier die Immutation selbst zwar unsichtbar, weil sie in dem innersten, verborgensten Grunde der dargebrachten Gabe vor sich geht. Aber die Action, wodurch sie vollzogen wird, nämlich die Consecrationsworte, welche das Vorsichgehende nicht bloß anzeigen, sondern auch bewirken, sind sinnlich wahrnehmbar, und das genügt, um in der Opferhandlung, namentlich einer solchen, die ihrem Wesen nach eine durchaus mystische sein soll, eine reale und zugleich sichtbare Immutation erblicken zu lassen.

Da die Opferhandlung hier in einer Immutation liegt, wodurch das Niedere in ein Höheres übergeht, so hat sie in ihrem Wesen mehr Aehnlichkeit mit der Vollziehung der hypostatischen Union und mit der Auferstehung des Leibes Christi als mit der Immolation desselben am Kreuze. Wie das aus dem Schoße Marias genommene Fleisch durch die hypostatische Union zum Fleische des Lammes Gottes consecrirt, und wie das im Grabe leblos ruhende Fleisch Christi durch die Auferstehung zum lebendigen Tempel des Heiligen Geistes consecrirt wurde, so geht hier das Brod in den geheiligten und verklärten Leib Christi über, indem der Heilige Geist unter der Hülle der sacramentalen Gestalten die Wunder erneuert, welche er einstmals im Schoße Marias und im Dunkel des Grabes vollzogen. Soll doch auch die Kirche durch die Vollziehung dieser irdischen Opferhandlung zunächst in Verbindung treten mit dem himmlischen Opfer Christi, welches er in seinem verklärten Leibe darbringt. Dadurch, daß erstens in dem himmlischen Opfer Christi die am Kreuze geschehene Immolation in ewiger Erinnerung Gott dargestellt wird, und daß zweitens diese Erinnerung an die Trennung des Blutes vom Leibe hier in der Eucharistie durch die Verschiedenheit der eucharistischen Gestalten auch für uns sichtbar vorgeführt wird, prägt der eucharistische Opferact auch die am Kreuze geschehene Immolation in sich aus und vergegenwärtigt dieselbe in ihrer Form und Kraft.

Der eucharistische Opferact wird eben nach der Auffassung der alten Liturgien vollzogen durch das Feuer des Heiligen Geistes, welches auf das die Menschheit repräsentirende Brod von der Kirche herabgerufen niederfällt, um aus ihm den Leib und das Blut des wahren Opferlammes zu bilden[1], wie er einst aus dem Schoße der Jungfrau das Opferlamm ge-

[1] Vgl. Hoppe a. a. O. S. 268 ff. Am bezeichnendsten sagt das Pontificale Romanum (De consecr. alt.): Domine sancte, Pater omnipotens aeterne Deus,

bildet hat, um es nachher am Kreuze und in der Auferstehung zum vollendeten Brandopfer darzubringen. Auf dem Altare werden nun durch die Kraft desselben Heiligen Geistes das Brod und der Wein in das Fleisch und Blut des bereits immolirten und als ewiges, vollendetes Brandopfer existirenden Lammes verwandelt, und dadurch wird Christus als der durch seinen Tod und seine Auferstehung bereits Hindurchgegangene aus dem Schoße der Kirche als ihr Opfer Gott dargebracht.

Die Form der Opferhandlung ist also hier einfach die des Brandopfers, aber mit der Specification, daß das geistige Feuer die eigentliche Opfergabe durch eine und dieselbe Action hervorbringt und im verklärten Zustande Gott darstellt, daß ferner keine neue Schlachtung des Opferlammes vorgenommen, sondern das Opferlamm unter Vergegenwärtigung der geschehenen Immolation Gott dargebracht wird. Diese Vergegenwärtigung der Immolation am Kreuze durch die getrennten Gestalten auf dem Altare ist aber nach dem Gesagten nicht die einzige in der Opferhandlung liegende Symbolik.

Ebenso wesentlich ist auch die Darstellung der Vereinigung der Kirche mit dem Opfer Christi und des Ueberganges ihres Opfers in das seine, welche nach den heiligen Vätern in der durch sinnliches Feuer resp. die Gärung erfolgenden Zusammenschmelzung der Weizen- resp. Traubenkörner zu einem Ganzen und in ihrer Umschmelzung in ein höheres Wesen gegeben sind. Es ist klar, daß in dieser Darstellung nicht bloß die äußern Species, sondern auch die ihnen homogenen Elemente in die Symbolik der Opferhandlung verflochten werden [1].

. . . preces nostrae humilitatis exaudi et respice ad huius altaris holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed infusum Sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat. Der hl. Chrysostomus vergleicht den Priester mit Elias, der Feuer vom Himmel herabrief, um die Opfergaben verzehren zu lassen.

[1] Aus der Menge von Väterstellen, mit welchen wir diesen Punkt illustriren könnten, theilen wir nur folgende mit: Et iam in hoc ipso, quod innumeris tritici granis confici novimus, unitatem constat assignari populorum. Sicut enim frumentum solita purgantis sollicitudine praeparatum in candidam speciem molarum labore perficitur, ac per aquam et ignem in unius panis substantiam congregatur: sic variae gentes in unam fidem convenientes, unum de se Christi corpus efficiunt, et Christianus populus quasi tritici innumerabilia grana a sacrilegis nationibus fide purgante atque cribrante discernitur, et in unum, quasi infidelium lolio pertranseunte, colligitur, et duorum instrumentorum instructione, velut frumentum gemino molarum opere curatum, nitescit, et in illam primae originis dignitatem nativo candore mutatur, ac per aquam baptismi, vel per ignem Spiritus sancti, aeterni illius panis corpus efficitur. Sicut ergo grana separari ab illius confecti panis adunatione non possunt, et sicut aqua ad

§ 73. Bedeutung und Motivirung der mystischen Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie.

Nach der Transsubstantiation, durch welche der Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig wird, haben wir nunmehr die Bedeutung der wunderbaren Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie in Betracht zu ziehen. Sie ist, wie wir gesehen, eine zwei- oder dreifache: eine geistige, eine göttliche und eine sacramentale, oder besser gesagt, eine göttlich-geistige und eine göttlich-sacramentale.

1. Christus soll in der Eucharistie auftreten als das übernatürliche Haupt der Menschheit, durch welches dieselbe zu einem großen Opfer zur Ehre Gottes vereinigt wird. Daher muß Christus zunächst Princip einer überaus realen Einheit für seine Glieder sein. Er muß also reell in allen sein, ohne von sich selbst getrennt zu werden, und muß demnach auf eine Weise existiren, daß er, wie die Seele in alle Theile des Körpers, nicht nur der Kraft, sondern auch der Substanz nach ungetheilt in alle Glieder seines mystischen Leibes eintreten kann. Und wie er zu diesem Ende in vielen verschiedenen Hostien ganz und untheilbar vorhanden ist, so kann er natürlich auch nicht in jeder einzelnen den Schranken des Raumes und der Ausdehnung unterworfen sein, um so weniger, da er eben in jedem Einzelnen, mit welchem er sich in der Hostie vereinigt, Princip der Einheit sein und folglich dessen ganzes Wesen durchdringen und umspannen soll. Wie im natürlichen Körper die einzelnen Theile für sich und untereinander nur durch ein höheres geistiges Princip zusammengehalten werden, so muß auch der eucharistische Leib Christi, um als Organ der Gottheit uns mit sich und untereinander zu übernatürlicher Einheit zusammenzuführen, zunächst selbst eine übernatürliche geistige Einheit besitzen, kraft welcher er mit der größten Untheilbarkeit auch die größte Ausdehnung der Gegenwart verbindet. Dennoch muß er zugleich seine leibliche, körperliche Substanz bewahren, weil er alle Menschen zu einem Leibe, nicht formell zu einem Geiste vereinigen soll. Zu einem Geiste vereinigt uns der in uns wohnende Geist Gottes, der auch der Geist Christi ist; weil

propriam redire substantiam in vino permixta non potest: sic et fideles quique atque sapientes, qui redemptos se Christi sanguine et passione cognoscunt, ita debent quasi inseparabilia membra capiti suo consecratione et ardentissima religione sociari, ut ab eo non voluntate, non necessitate seiungi, non ulla terrenae rei ambitione, non denique ipsa possint morte dividi (*Caesar. Arel.*, Hom. 7).

aber der Geist Christi nur in seinem Leibe weht, deshalb müssen wir eben mit diesem Leibe eins werden, um in demselben die in ihm lebende und wirkende Kraft des Geistes zu empfangen.

Diese Kraft soll unser ganzes Wesen vergeistigen, sie soll uns umwandeln und verklären. Der Leib Christi soll also für uns eine geistige Nahrung sein, und deshalb muß er auf eine geistige Weise in der Eucharistie existiren. Dadurch wird sein materielles Wesen oder seine substantielle Gegenwart nicht ausgeschlossen, wie der Protestantismus und der Rationalismus meinen. Es heißt dies nur, daß er eine Nahrung ist nicht bloß für unser leibliches, sondern vorzüglich für unser geistiges Leben; ferner, daß er, indem er uns belebt, sich nicht so zu uns verhält wie die bloß materielle Speise, welche nur Lebensmaterial darbietet und deshalb in den Genießenden verwandelt wird, sondern wie die Seele, die den Körper, in den sie eintritt, durchdringt und belebt, nicht in ihm aufgehend, sondern ihn beherrschend: wie das Licht unser Auge nährt, indem es demselben die Bilder der Gegenstände, von denen es ausgestrahlt wird, eindrückt; wie das Feuer vom Eisen aufgenommen wird, nicht um in demselben aufzugehen, sondern um es in sich zu verwandeln und ihm seine Eigenschaften mitzutheilen. Der Leib Christi ist nun allerdings formell nicht die Seele unseres übernatürlichen Lebens, noch auch das Licht und das Feuer, wodurch wir verklärt und in das übernatürliche Bild Gottes umgestaltet werden; allein wegen der hypostatischen Union mit dem Sohne Gottes wohnt in ihm die belebende, vergeistigende, vergöttlichende Kraft der Gottheit, und als Organ der Gottheit (instrumentaliter) ist auch er belebend, vergeistigend, vergöttlichend [1]; er ist Träger der göttlichen Lebenskraft, des göttlichen Lichtes und göttlichen Feuers, und gerade als solcher soll er uns in der Eucharistie nähren. Darum ist er jedoch nicht weniger wahrhaft und substantiell unsere Nahrung als die natürliche Speise, sondern noch unendlich mehr, indem er uns nicht weniger nahe tritt als diese, aber auf eine unendlich höhere Weise uns belebt und erquickt.

Nährt uns aber nun der Leib Christi auf geistige Weise, indem er direct unsern Geist, nicht bloß unsern Leib, durch Verwandlung in sich selbst, nicht durch Aufgehen in uns, als Organ der höchsten geistigen und vergeistigenden Kraft afficirt: so braucht er nicht nur nicht, sondern kann nicht einmal in fleischlicher Weise existiren und fleischlicherweise in uns aufgenommen werden. Wenn wir ihn genössen wie anderes Fleisch, so

---

[1] Vgl. *Cyr. Alex.* l. 4 in Io. p. 354. 376. 377.

würde er selbst zerstört und in uns verwandelt, auch würde er an sich bloß unsern Leib, nicht unsere Seele nähren. Wenn er aber unsere Seele mit unserem Leibe nähren soll, so muß er auf gleicher Stufe mit unserer Seele stehen und geistigerweise dem Geiste nahekommen. Wenn er uns in seine Unvergänglichkeit und Herrlichkeit umwandeln soll, kann er selbst nicht als eine vergängliche, auflösbare Substanz an uns herantreten; er muß als eine unwandelbare, unvergängliche, untheilbare Substanz erscheinen. Wenn er endlich nicht durch seinen materiellen Inhalt, sondern durch die in ihm wohnende Gotteskraft auf uns wirken soll, wozu sollte dann seine Zertheilung und Auflösung nutzen? Vielmehr, da er eben in seiner Totalität der Träger der Gottheit ist, da er ferner als Organ derselben in einer ihr ähnlichen Weise auftreten muß, da er wie eine von der Gottheit durchleuchtete und durchglühte Kohle [1] in uns eine göttliche Gluth und Herrlichkeit bewirken soll, so muß er in sich selbst als ein von der Gottheit durchgeisteter und im höchsten Grade verklärter Leib erscheinen. Ja, in der Eucharistie muß der Leib Christi in gewisser Beziehung noch in einer höhern Weise existiren, als er auch nach seiner Auferstehung für sich selbst durch die Kraft der Gottheit in göttlicher Verklärung und Herrlichkeit existirt. Denn in der ihm selbst um seinetwegen zukommenden Herrlichkeit erscheint er bloß als von der Gottheit belebt und verherrlicht, in der Eucharistie hingegen als andere belebend und verherrlichend, als theilnehmend an der vergeistigenden und belebenden Kraft der Gottheit. Dort ist er noch der für sich selbst durch den Heiligen Geist lebende Weizen, hier das durch das Feuer des Heiligen Geistes geröstete Brod, wodurch die Kraft des Heiligen Geistes andere beleben soll [2]. Dort verhält er sich bloß zur Gottheit wie der Leib zur Seele, hier wie die Seele

[1] Ἄνθραξ, pruna, Kohle, ist ein in den alten Liturgien und den heiligen Vätern häufig vorkommender Name für den Leib Christi in der Eucharistie, als den Träger der Gluth des Heiligen Geistes, wodurch unsere Seelen und Leiber geläutert und verklärt werden. Man bezog sich dabei auf die glühende Kohle, mit welcher der Seraph die Lippen des Propheten Isaias gereinigt hatte. Vgl. Hoppe, Die Epiklesis 2c. S. 259, Note 565. Eine der schönsten Väterstellen (vom hl. Johannes von Damaskus) haben wir bereits oben (S. 433, Note 7) angeführt.

[2] Wie der Weizen durch die Röstung nicht nur zur Bethätigung seiner Ernährungskraft disponirt wird, sondern zu dem Ende eben auch eine andere Existenzweise annimmt, so wird der Leib Christi durch das Feuer des Heiligen Geistes nach dem Ausdrucke der heiligen Väter gleichsam geröstet, damit er mit uns die substantiale Verbindung eingehen könne, die zur Ausübung seiner Belebungskraft nothwendig ist.

selbst und nach Art der Gottheit zu einem von ihr zu belebenden Leibe[1]. Dort braucht er daher trotz seiner Verklärung doch immer nur an einem Orte gegenwärtig und an diesem auch nicht von der Ausdehnung des Leibes, kurz überhaupt nicht von der Commensuration mit dem Raume befreit zu sein; hier hingegen muß er wegen der Universalität und Erhabenheit seiner Wirksamkeit als Organ der Gottheit auch an ihrer Universalität und Einfachheit theilhaben.

2. Durch diese Erklärungen wird die Rede des Heilandes über die Eucharistie (Joh. 6), deren Context sonst so viele Schwierigkeiten darbietet, vollständig erleuchtet, wie auch umgekehrt unsere Erklärung durch diese Rede ihre Bestätigung erhält.

Den Juden, die ein Brod vom Himmel verlangten, wie Moses es gegeben, antwortet der Heiland, daß er ihnen das wahre Brod vom Himmel gebe, ein Brod nämlich, von dem das Manna nur Vorbild ge-

---

[1] *Guitmundus,* De Eucharistiae verit. lib. 1 med. Ipsam certe animam nostram corpore, quod corrumpitur, aggravatam non particulatim per singula corporis membra dividi, sed in singulis portiunculis totam atque integram contineri beatus Augustinus validissime probat. Qui ergo hanc animae nostrae potentiam praebuit, ut una eademque et indivisa in singulis quibusque particulis sui corporis eodem tempore tota consistat: quare suae propriae carni id dignitatis, si vult, dare non valeat, ut ipsa in diversis sui cuiusdam corporis, quod est Ecclesia, partibus tota simul et indivisa possit haberi; cum sicut anima nostra vita est corporis, ita sit Ecclesiae, immo multo melius per Dei gratiam, vita caro Salvatoris? Per animam quippe fit, ut corpus utcumque temporaliter vivat, per carnem vero Salvatoris agitur, ut Ecclesia non quomodocumque, sed beate in aeternum vivat. Unmittelbar vorher wendet Guitmundus eine andere nicht minder treffende Analogie an. In der Eucharistie soll das subsistirende göttliche Wort in dem Fleische, worin es aus Gott herausgetreten ist, zu allen Menschen hingetragen werden: Quotidiano experimento cognoscimus, quia intellectus noster, id est, verbum cordis nostri, cum illum quodammodo voce vestimus, ut, qui in nostro corde latens nobis solis cognitus erat, per vocem aliis etiam manifestari possit, eodem tempore et totus in corde nostro remanet et totus aeque mille hominibus cum assumpta voce sua, quantum in se est, ita apparere potest, ut non solum ipse simul omnium corda collustret, sed aures etiam cunctorum ipsa, qua vestitus est, voce eodem tempore tota et indivisa perstringat. Si igitur humano verbo Deus tantum praestitit, ut non solum ipsum, sed etiam vox, qua quodammodo vestitur, ad mille homines eadem simul totaque pertingere valeat: nemo hoc ipsum de omnipotentis Dei unico et omnipotente et coaeterno Verbo et de carne eius, quam similiter, ut nobis ipsum Verbum appareret, vestivit, etsi capere non potest, habere incredibile debet, quod de fragilissimo et transitorio verbo hominis et momentaneis vocibus vixque exsistentibus et numquam praevalet capere, et tamen pene semper experimento habet.

wesen, ein Brod, das die Menschen wirklich durch die ihm innewohnende Kraft zu einem himmlischen, unvergänglichen Leben nähren solle. Er selbst, sagt er, sei dieses Brod, das wahrhaft vom Himmel, aus dem Schoße Gottes, herabgestiegen, und deshalb auch eine göttliche Lebenskraft in sich enthalte, also ein wahrhaft himmlisches Brod sei. Auf der Gottheit Christi, auf seinem Ursprung aus dem Schoße des himmlischen Vaters, womit zugleich sein übernatürlicher Ursprung aus dem Schoße der Jungfrau gegeben und seine Abhängigkeit von einem menschlichen Vater ausgeschlossen war, beruht die himmlische Nährkraft desselben, die Hauptbedingung, daß er ein himmlisches Brod sei. Die Juden läugneten seine Gottheit, läugneten seinen Ursprung aus dem Vaterschoße Gottes und hielten ihn für einen gewöhnlichen Menschensohn, für einen Sohn Josephs; sie läugneten also auch, daß er das wahre Himmelsbrod sei. Um so mehr betont der Heiland, daß er es wirklich sei, um so mehr verlangt er von ihnen, daß sie es glauben sollten; er zeigt ihnen, daß dieser Glaube nothwendig sei, um durch die Kraft dieses Brodes genährt zu werden, daß derselbe aber ebenso eine Gabe des Vaters sei, wie das Brod, das der Vater ihnen in seinem Sohne gegeben. Unbeirrt durch den Unglauben der Juden, der bloß ihrer Hartnäckigkeit zuzuschreiben war, fährt er fort, das Mysterium des himmlischen Brodes auseinanderzusetzen; er gibt die Art und Weise an, wie er sich als Brod des ewigen Lebens geben wolle, und erklärt, daß er sich eben in seinem Fleische und Blute uns zur Nahrung geben werde. Durch sein Fleisch sollten wir mit seiner Person, durch seine Person mit dem Vater vereinigt werden, damit wir aus ihm lebten, wie er selbst aus dem Vater lebt. Das wollten die Juden noch weniger glauben, und selbst einige Jünger wurden dadurch irre gemacht. „Hart ist diese Rede, und wer kann sie hören?“ Die Rede kam ihnen hart vor, weil sie glaubten, Christus werde sein Fleisch und Blut ihnen fleischlich und blutig zu trinken geben. Aber der Grund, weshalb sie an diesem Gedanken festhielten und sich nicht darüber erheben konnten, lag darin, daß die Juden gar nicht, die wankenden Jünger nur schwach an die Gottheit des Heilandes glaubten. Hätten sie daran fest und unwandelbar geglaubt, wie Petrus, so hätten sie, wie dieser, mit der Gnade Gottes einsehen können, daß das Fleisch und Blut Christi seine Nährkraft nicht nach seiner fleischlichen Natur, sondern durch die in ihm wohnende Gottheit habe, daß also auch an einen fleischlichen Genuß nicht zu denken sei. Von dieser Seite greift denn auch der Heiland die Antwort an; er umgeht nicht die Ursache des Irrthums, noch viel weniger deutet er seine Worte auf einen bloß ideellen Genuß

seines Fleisches und Blutes durch den Glauben; er faßt den Irrthum bei seiner Wurzel. „Der Geist ist es,“ sagt er, „der belebt, das Fleisch nützet nichts: die Worte, die ich gesprochen, sind Geist und Leben“, d. h. mein Fleisch, als bloßes Fleisch wie anderes, kann euch nichts nützen; es belebt nicht dadurch, daß es zerrissen und verzehrt wird, sondern durch den Geist, die göttliche Kraft, die in ihm wohnt; es belebt nicht als todtes und blutiges, sondern als lebendiges, vom Geiste Gottes durchdrungenes Fleisch; in Bezug auf diese im Fleische wohnende geistig belebende Kraft sind meine Worte vom Fleische zu verstehen. Wer also glaubt, daß mein Fleisch kein irdisches, sondern ein himmlisches Brod ist, in das nämlich eine göttliche Kraft vom Himmel herabgestiegen, und das durch dieselbe göttliche Kraft auch dem Himmel angehört und dorthin aufsteigen wird: dem kann meine Rede nicht hart vorkommen; der fürchtet nicht, daß er mein Fleisch in blutiger Weise essen müsse, wissend, daß ich durch dieselbe göttliche Kraft, durch die mein Fleisch belebend wirkt, auch im stande bin, dasselbe auf eine andere Weise zum Genusse darzubieten, als man natürliches Fleisch zu genießen pflegt [1].

Ueberhaupt, fügen hier die heiligen Väter hinzu, darf man vom Fleische Christi nicht zu fleischlich denken. Es ist zwar Fleisch von derselben Substanz wie unser Fleisch; es ist sogar aus dem Schoße einer Tochter Adams genommen, aber das schon nicht auf fleischliche, sondern auf geistige Weise, durch die Kraft des Heiligen Geistes, der die Jungfrau überschattete. „Schon deshalb“, sagt der hl. Athanasius, „ist das Fleisch des Herrn lebendigmachender Geist, weil es aus dem lebendigmachenden Geiste empfangen ist; denn was aus dem Geiste geboren wird, ist Geist.“ Obgleich Fleisch seiner Natur nach, konnte es darum doch die Mängel des Fleisches nicht an sich tragen, um so weniger, da der Geist Gottes in ihm bleibt, und der Sohn Gottes, aus dem der Geist hervorgeht, es in sich aufgenommen hat, wie Feuer das Eisen. Dieser in ihm wohnende Geist bewahrte es zwar in der Wirklichkeit nicht vor dem Tode, aber doch vor der Auflösung und Verwesung, und rief es nach dem Tode wieder um so wundervoller in ein neues, unsterbliches Leben zurück. Dieser selbe Geist aber führt auch das Fleisch Christi als das Organ seiner geistigen Kraft auf den Altar, um es mit dem Fleische des Gläubigen zu vereinigen [2]. Ist es also zu verwundern, wenn er hier vorzüglich geistige

---

[1] Vgl. *August.*, Tract. 27 in Io. und *Cyr. Alex.* l. c.

[2] *Ioan. Damasc.*, De fide orthod. l. 4, c. 13.

Eigenschaften demselben mittheilt, es mit seiner eigenen Geistigkeit durchdringt und es mehr als Geist denn als Fleisch erscheinen läßt?

3. Aber nicht bloß als geistige Nahrung unserer Seele und unseres ganzen Wesens soll Christus in der Eucharistie sich mit uns vereinigen, er soll auch in unserer Mitte Gott ein geistiges Opfer sein und durch seine Vereinigung mit uns in dieses geistige Opfer uns einschließen, und deshalb muß er wiederum in der Eucharistie in geistiger Weise existiren.

Nach der Lehre des Apostels [1] ist das Priesterthum Christi ein Priesterthum nach der Ordnung Melchisedechs, nicht nach der Ordnung des fleischlichen Gebotes, sondern in der Kraft unauflöslichen Lebens. Der neue Hohepriester mußte sich selbst als Opferlamm zum Tode hingeben; aber im Tode durfte er nicht untergehen; wie er sein Leben hingab, so konnte und sollte er es durch eigene Kraft wiedernehmen und so immerfort lebend als Priester und Opfer am Throne Gottes stehen, um durch die Kraft seines Todes die Menschen vom Tode zum Leben zu führen. Schon das Opfer am Kreuze war mehr ein geistiges als ein leibliches, insofern nämlich Christus sich durch den Heiligen Geist unbefleckt Gott darbrachte [2] und das Opfer zwar am Fleische und im Fleische, aber in dem unverweslichen, vom Sohne Gottes untrennbaren und durch diese Verbindung geheiligten Fleische vollzogen wurde; in einem Fleische, welches nicht bloßes Fleisch war, sondern von der geistigen Würde und Gottheit desjenigen duftete, dem es angehörte. Um so mehr mußte das Fleisch Christi ein geistiges Opfer werden, nachdem es über den Tod triumphirt hat, und das von Anbeginn der Welt vor den Augen Gottes geschlachtete Lamm als ein ewiges, von dem Feuer des Heiligen Geistes brennendes Brandopfer vor Gott dastehen soll.

In der That lehrt der Apostel, daß Christus bloß einmal sterben konnte und sollte, nur einmal sein Opfer in der Schwachheit des Fleisches darbringen sollte. Das immerwährende Opfer, das er darbringt, ist nichts anderes als die triumphirende Erinnerung an den einmal geschehenen Opfertod, die an dem von seiner fleischlichen Schwachheit befreiten und durch den Geist Gottes vergeistigten und verklärten Leibe Christi fortdauert, und die glorreiche Unsterblichkeit des Leibes Christi nach seiner Auferstehung ist nicht nur kein Hinderniß der Fortdauer seines Opfers, sondern gerade die Bedingung, ohne welche das einmal vollzogene und fertige Opfer nicht als ein ewiges und immerfort bestehendes gelten könnte.

---

[1] Hebr. 7, 16. [2] Ebd. 9, 14.

Auf diese Weise reden wir von einem geistigen Opfer Christi im Himmel, nicht als wenn dort das Fleisch Christi nicht das Opfer wäre, sondern weil es das durch die Ueberwindung des einmal in der Schwachheit des Fleisches ertragenen Todes verklärte und vergeistigte Fleisch Christi ist. Hier auf Erden aber muß das Fleisch Christi um so mehr in seiner Vergeistigung und Vergöttlichung Gegenstand des Opfers werden, da es hier im Schoße der Menschheit an unzähligen Orten zu allen Zeiten dargebracht werden und durch reale Verbindung mit den einzelnen Menschen sie mit sich zu einem großen Brandopfer verschmelzen soll. Bliebe es fleischlicherweise unter uns, so bliebe es auch in den Schranken des Fleisches, könnte also nicht reell überall sein, und die an ihm haftende Kraft seines Opfertodes nicht überall vergegenwärtigen. Es würde sich ferner nicht ganz und untheilbar mit uns vereinigen, nicht uns mit sich verschmelzen können. Namentlich aber erschiene es nicht in seiner Einheit mit dem verklärten, vergeistigten Opfer im Himmel, Christus erschiene nicht auch unter uns, wie im Himmel, als der Sieger über den Tod und als derjenige, der uns von der Erde siegreich zum ewigen Leben einführen soll.

Dazu kommt ferner, daß das Fleisch Christi in der Eucharistie als Opfer der Kirche nur durch die das Brod verzehrende Gluth des Heiligen Geistes gegenwärtig gemacht und geopfert wird, und daß es überdies gerade hier die Kostbarkeit des Werthes, den es durch die hypostatische Verbindung mit dem Sohne und in ihm mit dem Heiligen Geiste besitzt, durch die Mittheilung der in seiner Immolation und Auferstehung erworbenen Gnaden offenbaren soll. Am Kreuze mußte es eben in seiner irdischen Natur geopfert werden, weil es sonst nicht leiden konnte; bei der Auferstehung mußte es verklärt werden, um das Brandopfer an sich selbst zu vollenden. In der Eucharistie aber soll es sich als das durch den Tod und die Auferstehung bereits vollendete Brandopfer mit der in ihm zum Durchbruch gekommenen Kraft im Schoße der erlösten Menschheit wirksam erweisen. Sein Werth und seine Kraft besteht aber eben in dem von seinem Träger ausgehenden, es selbst durchduftenden odor suavitatis, der kein anderer ist als der odor der Gottheit, der Heilige Geist. Daher muß es auch nach der Art und Weise seiner Existenz in der höchsten Einheit und Conformität mit dem Geiste, der es durchduftet, auftreten, muß durch dessen Gluth gleichsam verzehrt, in geistigem Dufte aufgehen und in der Form des Geistes sich darstellen.

Wie ferner das Fleisch Christi uns nicht als bloßes Fleisch zu fleischlichem Leben, sondern als vom Geiste Gottes getränktes Fleisch zu einem

göttlich geistigen Leben nähren soll: so hat es auch die Bestimmung, nicht bloß ein äußeres fleischliches Opfer darzustellen, sondern eine geistige Opferung unserer Seele zu präformiren und zu bewirken. Alle fleischlichen Opfer des Alten Bundes dienten bloß dazu, das Opfer, welches wir in unserem Geiste und mit demselben Gott darbringen, zu versinnbilden. An sich fleischlich und werthlos, wurden sie bloß insofern geistig und werthvoll, als sie, aus der Opfergesinnung des Darbringers hervorgehend, durch sie Gott zugewandt und geheiligt wurden und als Ausdruck des innern Opfers galten. Ganz anders verhält es sich mit dem Opfer des Fleisches Christi. Durch die hypostatische Union vergöttlicht und mit dem Heiligen Geiste getränkt, soll es in uns erst die wahre geistige Opfergesinnung erwecken, in unsere Seele das verzehrende Feuer der Liebe ausströmen; aus ihm sollen wir erst die Kraft schöpfen, unsere Seelen Gott aufzuopfern und in Verbindung mit ihm, das im Schoße der Gottheit ruht, sie als ein würdiges und wohlriechendes Opfer vor den Thron Gottes zu bringen. Mit der Würze des Heiligen Geistes, von der es selbst erfüllt ist, soll es unsere Seelen durchdringen, damit sie erst wahrhaft geistig und göttlich werden und den lieblichsten Wohlgeruch zu Gott emporsenden. Weil dieses Fleisch so vom Heiligen Geiste duften sollte, wurde es auch vom Heiligen Geiste empfangen und wird es wiederum durch den Heiligen Geist auf unsern Altären gegenwärtig [1], und daher muß es ebenfalls, zwar wahrhaft und wesentlich, aber in geistiger Form, auf unsern Altären erscheinen.

Im Anschlusse an das Opfer Christi sollen wir endlich nicht nur unsere Seelen, sondern auch unsere Leiber Gott zum Opfer darbringen. Aber auch das Opfer unseres Leibes soll hier ein geistiges Opfer werden, geistig insofern, als der Geist sich mit seinem Leibe opfert, geistig wiederum, weil unser Fleisch nur dadurch, daß es aufhört fleischlich zu sein, daß es vom Geiste durchdrungen, beherrscht und geläutert wird, ein Gott wohlgefälliges Opfer sein kann. Doch auch diese Vergeistigung ist nur dann ein Opfer, wie es Gott wahrhaft wohlgefällig ist, wenn der Leib, wie die Seele selbst, durch den Heiligen Geist, den Geist Gottes, geheiligt und verklärt wird. Soll also das Opfer des Fleisches Christi das Vorbild und die Quelle auch für dieses Opfer unseres Leibes werden, dann muß

---

[1] *Rupert. Tuit.* l. 2 in Exod. c. 10. Quia de Spiritu sancto, qui aeternus est ignis, virgo illum concepit, et ipse per eundem Spiritum sanctum, ut Apostolus ait, obtulit semetipsum hostiam vivam Deo viventi, eodem igne assatur in altari: operatione namque Spiritus sancti panis corpus, vinum fit sanguis Christi.

es selbst im höchsten Grade durch den Heiligen Geist gereinigt und geläutert sein, dann muß die in ihm wohnende göttliche Kraft es über alle Schranken und Mängel der Materialität und Fleischlichkeit erheben.

Eine geistige Speise und ein geistiges Opfer ist also der Leib Christi in der Eucharistie, geistig in seiner Kraft durch die in ihm wohnende Gottheit, geistig in seinen Wirkungen auf unsere Seele und unsern Leib, geistig darum auch in der Art und Weise seiner Existenz und substantiellen Gegenwart.

Wenn der Leib Christi bloß in dieser geistigen Weise für uns existirte und sich mit uns vereinigte, so wären darin zwar die wesentlichen Bedingungen seiner Vereinigung mit uns und seiner Wirksamkeit in uns erfüllt: aber seine Beziehungen zu uns wären dann auch rein ganz innerlich, ganz geistig, nicht an ein äußeres, natürliches Band geknüpft, seine Einheit mit uns hätte nicht den Charakter einer äußerlich hervortretenden leiblichen Einheit, die als Vehikel und Ausdruck der geistigen sich darstellte.

Letzteres ist aber ein integrirendes Moment in dem durch die Incarnation gegründeten Organismus. Die Eucharistie soll die Fortsetzung der Incarnation sein. Wie bei dieser der Sohn Gottes sich mit einem natürlichen, sichtbaren Fleische bekleidete, um die mit uns beabsichtigte Einheit zugleich zu vermitteln und äußerlich darzustellen, so darf bei der Vollziehung dieser Einheit sein Leib nicht ganz der Sphäre des Natürlichen, Sichtbaren entrückt werden; und wenn er dabei auch an sich selbst in geistiger Form auftritt, so muß er doch eben unter einem von ihm angenommenen äußern Vehikel und Bilde sich uns darstellen.

Darauf beruht die sacramentale Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie. Wie in der geistigen sich die erhebende und verklärende Kraft der Incarnation fortsetzt und vollendet, so prägt sich in dieser die Verbindung des unsichtbar Göttlichen mit dem sichtbar Menschlichen aus, die wir bei der Incarnation beobachten.

Diese sacramentale Existenzweise des Leibes Christi ist das erste Glied eines reichen sacramentalen Organismus, in dem die Incarnation sich fortsetzt.

§ 74. Geheimnißvolle Bedeutung des Genusses der Eucharistie.

Die Theilnahme an der Eucharistie oder die Communion bewirkt zunächst unsere effective Incorporation in Christus und folglich alles dasjenige, was mit dieser Incorporation in natürlicher Verbindung steht. Ob=

gleich der eucharistische Christus als der Weinstock, in den wir eingesenkt werden, uns unendlich mehr ist als eine bloße Speise nach Analogie des natürlichen Brodes, so leistet er doch auch, wenngleich in höherer Weise, alles, was die natürliche Speise leistet. Denn „sein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und sein Blut wahrhaft ein Trank", und wie der Heiland sagte, daß wir durch die Eucharistie in ihm bleiben, so sagt er auch, daß er durch dieselbe in uns bleiben werde. In dieser letztern Beziehung, nach welcher Christus von uns empfangen, in uns aufgenommen wird als Gegenstand des Genusses, wollen wir hier die Eucharistie betrachten.

In dem Genusse der Eucharistie, wie überhaupt jeder Speise, lassen sich zwei Seiten unterscheiden. Man nimmt die Speise in sich auf, zunächst um aus ihr neue Lebenskraft zu schöpfen, sodann um sich an ihrem Besitze zu erfreuen und zu laben. Bei der natürlichen Speise erscheint das letztere als ein ganz untergeordnetes Moment, weil sie nicht an sich, sondern bloß als Mittel zum Zweck für den Menschen liebenswürdig ist. Da sie ferner eben durch die Verwendung für den Zweck, Stärkung der Lebenskraft, in ihrem eigenen Wesen untergeht, so hat ihr Genuß an sich ohne Rücksicht auf jenen Zweck für den vernünftigen Menschen keinen Werth. Bei der Eucharistie ist das ganz anders. Hier sollen und wollen wir nicht bloß aus dem Gottmenschen eine Lebenskraft ziehen, sondern auch ihn selbst in seiner Person in uns besitzen und genießen. Ja gerade durch die Lebenskraft, die er uns mittheilt, sollen wir ihn in lebendiger Umarmung erfassen und besitzen.

Die erstere Seite des Genusses erklärt sich unmittelbar aus dem früher über die Wirkung der Incorporation Gesagten. Wir sahen, daß der Leib des Gottmenschen in uns gelegt wird als das Vehikel, das Organ der belebenden und verklärenden Kraft der Gottheit. Als solches empfangen wir ihn effectiv, wenn diese Kraft sich auch thatsächlich wirksam an uns erweist, wenn wir also durch hinreichende Vorbereitung wirklich göttliches Leben und Verklärung schöpfen und in der übernatürlichen Lebensverbindung, der geistigen Einheit mit Gott, befestigt und tiefer begründet werden. In diesem Falle ist der Empfang ein wirklich lebenbringender Genuß, sonst ein Gift zu unserem Verderben [1].

[1] Eine treffende Analogie für den Unterschied des todten und des lebendigen Genusses der Eucharistie, die der geistreiche Algerus uns an die Hand gibt, wollen wir hier nicht übergehen: Sicut enim verbum est sonus, significans et continens intellectum: ita sacramentum est species panis, significans et continens Christum. Et sicut verbum a quibusdam auditur et intellegitur et sic omni-

Das, wodurch wir genährt und gespeist werden, ist also eigentlich die im Fleische Christi wohnende göttliche Kraft des Logos. Wenn aber der Logos, um uns zu beleben, seinem Leibe nach auf eine so wunderbare Weise sich mit uns vereinigt, so müssen wir schließen, daß er in seiner Gottheit mit der Seele sich auf ähnliche Weise vereinige, wie er sich in seinem Fleische und Blute mit dem Leibe vereinigt. Der Genuß des menschlichen Fleisches und Blutes des Gottmenschen ist das reale Sacrament, d. h. das Bild und Organ für den Genuß des Fleisches und Blutes seiner Gottheit, um mich so auszudrücken.

Was für den Leib Speise und Trank, das ist für die Seele das Licht der Wahrheit und Herrlichkeit und der Gluthstrom der Liebe; und bei Christus entspricht eben sein menschliches Fleisch der Lichthülle der Herrlichkeit, womit er in seinem göttlichen Wesen bekleidet ist, sein menschliches Blut dem Strome des Lebens und der Liebe, der aus seinem göttlichen Herzen sprudelt [1]. So werden wir denn durch den Genuß seines

---

modis percipitur, a quibusdam vero auditur, sed non intellegitur et tunc percipitur quidem exterius aure, quantum ad sonum, non etiam corde interius, quantum ad intellectum; nec minus tamen continet intellectum, si non intellegitur, quam habet sonum, si non auditur: sic incredulus vel indignus ore quidem sumit sacramentum exterius in panis specie, nec tamen interius sumit corde corpus Christi in unitatis et conformitatis veritate; non tamen sacramentum minus est corpus Christi in veritate substantiae, cum percipitur etiam a malis, quam cum et veritate substantiae et veritate gratiae spiritualis omnimodo percipitur a bonis (De sacr. l. 1, c. 21).

[1] Dieser Gedanke ist schon sehr alt. „Doppelt ist das Blut des Herrn", sagt Clemens von Alexandrien (Paedag. l. 2, c. 2); „das eine ist fleischlich, durch das wir von dem Untergange erlöst sind; das andere aber geistig, wodurch wir nämlich gesalbt sind. Und das heißt, das Blut des Herrn trinken, der Unverweslichkeit des Herrn theilhaft werden. Die Kraft des Wortes aber ist der Geist, wie das Blut die des Fleisches." Der Geist des göttlichen Lebens, der aus dem Logos sprudelt, wie das Blut aus seinem leiblichen Herzen, ergießt sich als das Lebensblut der Gottheit in dem leiblichen Blute als seinem Sacramente in unsere Seele, um sie zu salben und zu tränken. Wenn wir aber so vom doppelten Blute des Gottmenschen reden können, warum nicht auch von seinem doppelten Fleische? Oder ist nicht das Fleisch, die leibliche Hülle und Gestalt Christi in ähnlicher Weise das Sacrament seiner göttlichen Lichtgestalt, die sich in ihm abspiegelt, und wird nicht unsere Seele durch die ihr zu theil werdende Erleuchtung und Verklärung auf ähnliche Weise ausgebildet und in ihrem Wachsthum gefördert, wie der Leib durch den Genuß des Fleisches? Indes gebrauchen wir den Ausdruck Fleisch gewöhnlich nicht in diesem höhern Sinne, weil er nach der Schriftsprache in der Regel im Gegensatze zum Geistigen angewandt wird. Aber desto leichter können wir im Sinne der Schrift auch die Gottheit des Logos Brod nennen; ja sie ist recht eigentlich der unter der eucharistischen Leibessubstanz verborgene panis supersubstantialis, wie einige Väter nach Matth. 6, 11 das ἄρτος ἐπιούσιος im Gebete des Herrn übersetzen.

Fleisches von dem Lichte der ewigen Wahrheit erleuchtet, von ihrer Herrlichkeit verklärt und umgestaltet, und in seinem Blute ergießt sich der Strom ewigen Lebens und göttlicher Liebe in unsere Herzen. Durch die in dem Fleische des Herrn wohnende göttliche Kraft werden wir der Seele nach in das Bild seiner göttlichen Herrlichkeit, dem Leibe nach in das Bild seines eigenen verklärten Leibes umgestaltet, wie durch die in seinem Blute fließende Kraft des Heiligen Geistes unsere Seele und unser Leib mit göttlichem, unvergänglichem Leben erfüllt wird. Ebenso real, wie wir leiblich durch die unserem Leibe homogene Nahrung in Speise und Trank genährt werden, werden wir hier in unserer Seele mit der Fülle der Gottheit gespeist und getränkt, und zwar so, daß eben dadurch unser Leben dem der Gottheit homogen, also göttlich wird.

Solange dieser Genuß der Gottheit noch an das Organ des Sacramentes gebunden und dadurch vermittelt erscheint, ist das daraus entspringende göttliche Leben nur ein inchoatives, keimartiges. Aber dasselbe Sacrament ist uns zugleich ein Pfand, eine Bürgschaft, daß dieser Keim dereinst in voller Klarheit sich entfalten, daß der Logos uns mit der Fülle seines Lichtes durchstrahlen und umgestalten, mit dem Strome seiner Liebe und seines Lebens uns ganz durchfluthen und tränken werde, so zwar, daß unser Leben in der Erkenntniß und Liebe als der volle Ausdruck und Ausfluß des göttlichen Lebens erscheint.

Wer es zu fassen vermag, was es heißt, daß unsere Seele jetzt unvollkommen, dereinst vollkommen mit der Fülle der Gottheit gespeist und getränkt werden soll, für den wird das Wunder des eucharistischen Genusses kein Wunder mehr sein, indem er denselben nur als die Einleitung und Vorbereitung eines noch wunderbarern Genusses zu betrachten gelernt hat. Die eucharistische Speise ist nach dem ebenso zarten wie tiefen Ausdruck des hl. Augustinus nur die Milch, in welche sich das himmlische Brod des ewigen Lebens im Schoße Mariä verwandelt hat, um sich zu unserer Schwäche herabzulassen und uns so zum Genusse seiner selbst in seiner natürlichen Größe vorzubereiten.

Wie uns aber die Eucharistie bei ihrem Genusse durch Vermittlung göttlicher Lebenskraft nährt, so bietet sie auch in eben dieser Lebenskraft den Gegenstand dar, den wir mit ihr ergreifen und in lebendiger Umarmung festhalten sollen.

Bei ihrem Genusse vereinigen wir uns zunächst in der innigsten Weise mit dem Leibe des Gottmenschen, der in uns hineingelegt wird, um der Gegenstand unseres liebe- und wonnevollen Besitzes zu sein. Aber in

diesem Leibe und durch ihn tritt auch der Träger desselben, der eingeborne Sohn Gottes, in uns hinein, um sich persönlich mit allem, was er ist, uns zum Besitze hinzugeben. Und gerade dieser substantiale Besitz und Genuß einer göttlichen Person ist es, was das Mysterium der Eucharistie so überaus lieblich und wonnevoll macht.

Gleichwohl, wie die sacramentale Nahrung unserer Seele nur gedacht werden kann als Einleitung und Typus einer noch größern Alimentation durch die Gottheit selbst, so deutet auch der substantiale Besitz und Genuß des Gottmenschen in seiner Menschheit wesentlich hin auf den Besitz und Genuß Gottes in seiner göttlichen Substanz, und kann außer dieser Beziehung nicht vollkommen begriffen und gewürdigt werden.

Der Gottmensch gibt sich jetzt in seiner menschlichen Substanz und nur durch ihre Vermittlung in seiner göttlichen Substanz uns hin, um dereinst ebenso innig und real seine göttliche Substanz als den Gegenstand unseres Besitzes und Genusses direct in uns hineinzulegen. Das geschieht in der visio beatifica. Durch die Fülle des Lichtes, womit Gott alsdann die Creatur tränkt und stärkt, erweitert er ihre Fassungskraft dergestalt, daß sie ihn, so wie er ist, in seinem eigenen Wesen, in seiner Substanz in sich aufnehmen kann, um sich in seiner Anschauung und Liebe zu laben. Denn nicht durch ein von ihm ausgestrahltes Bild oder durch einen von ihm ausgehenden Eindruck wird die Seele befähigt, Gott in seinem Wesen anzuschauen. Denn dann wäre dieses Bild, dieser Eindruck die Speise der Seele, wodurch die Entfaltung ihrer Lebensthätigkeit vermittelt würde. Nein, durch die unmittelbarste, innigste Gegenwart der göttlichen Substanz selbst in der Seele wird diese in den Stand gesetzt, dieselbe erkennend und liebend zu umfassen und so ihr eigenes, gottförmiges Leben zu entfalten. Ebenso reell und innig wird hier die göttliche Substanz in die Seele als ein Element ihres Lebens aufgenommen, wie die leibliche Speise in den Organismus des leiblichen Lebens substantiell hineintritt. Oder vielmehr, sie vermählt sich mit der Seele, senkt sich in sie hinein, wie beim natürlichen Sehen zwar nicht der äußere Gegenstand, wohl aber das von ihm ausgestrahlte Bild sich mit der Sehkraft des Auges verbindet, um dieselbe zur Entwicklung ihrer Thätigkeit zu speisen und zu tränken[1].

Wenn Gott uns zu einer so erhabenen Speisung mit der Substanz seiner Gottheit berufen hat, dann begreifen wir abermals, warum er in der

---

[1] Vgl. Scheeben, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (6. Aufl.) Buch 2, Kap. 6, S. 149 ff. Ferner die dort S. 157 angeführte tiefsinnige Entwicklung des hl. Franz von Sales aus seiner Abhandlung von der Liebe Gottes, Buch 3, Kap. 11.

Eucharistie die Substanz seiner Menschheit in uns hineinlegt. Der Genuß der Eucharistie ist der Typus und das Pfand des uns verheißenen Genusses der Gottheit. Die Eucharistie ist nur die Milch, in welcher die göttliche Speise sich unserer gegenwärtigen Fassungskraft anschmiegt, um sich uns dereinst in ihrer ganzen Größe hinzugeben.

Mag man daher die Speise betrachten nach ihrer Nährkraft oder nach dem genußreichen, innigen, substantialen Besitze, den sie gewährt: in beiden Beziehungen ist die Eucharistie der Typus, das Pfand und die Einleitung einer überaus wunderbaren Speisung unserer Seele mit der Fülle der Gottheit, und ihr Mysterium erscheint somit im lebendigsten, natürlichsten Zusammenhange mit dem Mysterium unserer übernatürlichen Bestimmung. Sie ist recht eigentlich die Speise der in Christus zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott berufenen Kinder Gottes. Für diese geziemt sich ein so wunderbares Brod in ihrer Kindheit, da ihnen in ihrem Vollalter ein noch größeres zugedacht ist.

§ 75. Zusammenhang der Eucharistie mit den übrigen Mysterien, insbesondere mit der Sendung des Heiligen Geistes.

Der innige Zusammenhang, welcher die Mysterien des Christenthums untereinander verknüpft, ist schon nach dem Gesagten bei der Eucharistie ganz unverkennbar. Sie ruft gewissermaßen herbei das Mysterium der Gnade und der himmlischen Glorie, indem sie dieselben naturgemäß bewirkt, vorbildet und einleitet: und die Mysterien der Gnade und Glorie postuliren ihrerseits wieder das Mysterium der Eucharistie als ihre Grundlage und ihren realen Typus. Wie aber die Mysterien der Gnade und Glorie neben- und ineinander wieder mit den Mysterien der Trinität und der Incarnation verflochten sind, so ist dies auch die Eucharistie.

In Bezug auf die Trinität haben wir bereits bemerkt, daß durch die Eucharistie die zwischen Vater und Sohn bestehende Einheit der Substanz und des Lebens in möglichst vollkommener Weise auf uns übergeleitet und in uns nachgebildet wird. Namentlich aber bewirkt die Eucharistie die realste und vollkommenste Sendung der göttlichen Personen nach außen.

Sie ist zunächst die Vollendung der diesseitigen Sendung des Sohnes, der sich durch sie in der realsten Weise mit uns vereinigt, um uns nicht nur überhaupt die Macht zu geben, daß wir Kinder Gottes werden, sondern um uns mit sich zu einem Sohne Gottes zu verschmelzen.

Außerdem steht die Eucharistie aber auch in einer innigen Beziehung zur Sendung des Heiligen Geistes. Denn wie der Heilige Geist als der Geist des Sohnes mit dem Leibe desselben verbunden ist, so kommt er auch in diesem Leibe zu uns, um in demselben sich mit uns zu vereinigen und sich uns zu eigen zu geben. In dem von ihm erfüllten Leibe des Logos verkosten wir den Heiligen Geist gleichsam aus der Brust, aus dem Herzen des Logos, aus dem er entspringt, und er ergießt sich, wie das Blut aus dem Herzen in die übrigen Glieder, so aus dem realen Leibe des Logos in die mit ihm verbundenen Glieder seines mystischen Leibes[1]. Er verbindet sich mit uns und ergießt sich in uns nach den beiden Arten der Sendung, die wir früher kennen gelernt haben: sowohl als der Odem des göttlichen Lebens oder der heiligen Liebe, die gerade hier, wo wir durch die realste Einheit mit dem Sohne so innig mit seinem himmlischen Vater verbunden sind, ihren höchsten Gipfel erreichen soll, wie auch als das Pfand der göttlichen Liebe zu uns, das sich uns zum Genusse darbietet, und als das Siegel unserer Kindschaft, unserer Einheit mit Gott, die hier abgeschlossen und vollendet wird.

Die Sendung des Sohnes in ihrem Unterschiede und zugleich in ihrem Verhältnisse zu der des Heiligen Geistes ist, wie oben bereits angedeutet, schon in den eucharistischen Gestalten ausgedrückt. Die Gestalt des Weines als Symbol des Blutes mit ihrer Flüssigkeit, ihrer feurigen Gluth, ihrem zugleich kräftigen und lieblichen Duft, ihrer erquickenden, belebenden Kraft stellt uns nämlich den Heiligen Geist vor, dessen Ausgang ein Hervorquellen aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes, dessen Sendung eine Ausgießung, der in sich selbst der Strom und Duft des göttlichen Lebens ist; sie stellt uns ihn vor als den aus dem Logos wie aus einer göttlichen Traube quellenden Wein[2] der glühenden Liebe, der Erquickung, des Lebens, der berauschenden Seligkeit, welche in dem heiligen Blute, das aus dem menschlichen Herzen des Logos durch die Gewalt seiner Liebe hervorgepreßt worden, über die Welt ausgegossen wurde, und uns nun in diesem Blute eingegossen wird.

Die Beziehung der Sendung des Heiligen Geistes zur Sendung des Sohnes in der Eucharistie ist eine so mannigfaltige, aber in ihrer Mannig-

---

[1] Der hl. Chrysostomus nennt mit der ihm eigenen Zartheit die Eucharistie die Brust des geistlichen Mysteriums (des Mysteriums des Heiligen Geistes), woraus wir wie Säuglinge die Gnade des Heiligen Geistes trinken sollen (Hom. de S. Philogonio [ed. Montf.] vol. VII, p. 890).

[2] Magnus botrus Verbum pro nobis expressum, sagt Clemens von Alexandrien.

faltigkeit so harmonische, daß es sich wohl der Mühe lohnt, noch näher darauf einzugehen.

Obgleich der Heilige Geist vom Sohne gesandt wird und im Sohne zu uns kommt, so ist er doch zugleich auch durch die stärkste aller Appropriationen der Conductor, wodurch der Sohn in uns eingeführt wird. Als die Aspiration der Liebe des Sohnes treibt er diesen dazu, sich uns hinzugeben in der Incarnation und in der Eucharistie; als die Flamme der heiligenden und einigenden Gluthkraft des Sohnes bewirkt er im Schoße der Jungfrau den Ursprung, die hypostatische Union und die damit gegebene Heiligkeit der menschlichen Natur desselben, und in der Eucharistie die Umwandlung der irdischen Substanzen in die seines Fleisches und Blutes. Nach der hypostatischen Union und der Wandlung wohnt er alsdann mit seiner Gluth und Lebenskraft, als aus dem Sohne hervorgehend, in dessen Fleische und Blute, es mit seinem Wesen erfüllend, um es zu heiligen und zu verklären. In der Eucharistie namentlich verklärt und vergeistigt er es wie eine glühende Kohle, daß es in sich selbst lauteres Feuer, reiner Geist zu sein scheint. Sofort bedient er sich seiner als eines Werkzeuges, um seine heiligende und verklärende Kraft an allen zu offenbaren, die mit ihm in Berührung kommen, und als eines Conductors, um sich allen denen mitzutheilen, die es in sich aufnehmen und genießen. Darum ist der Leib Christi entsprungen aus dem Feuer des Heiligen Geistes, als eine geistliche Gabe, die Gott uns schenkt und die wir als Opfer darbringen — durchdrungen und umgeben vom Heiligen Geiste, der ihn so verklärt und vergeistigt, daß beide, das Feuer und die von ihm durchglühte Kohle, wie eines und dasselbe zu sein scheinen — und endlich überfließend vom Heiligen Geiste, insofern er dessen Duft im Opfer, dessen Lebenskraft im Genusse von sich ausströmt.

Alle diese Beziehungen der Eucharistie zum Heiligen Geiste sind auf das schönste ausgesprochen in dem Bilde der glühenden Kohle, womit die orientalischen Väter und Liturgien die Eucharistie so gerne bezeichnen. Der bloße Name Eucharistie deutet sie schon an; bezeichnet er doch eben die gute Gabe per eminentiam, die aus dem Heiligen Geiste als dem ewigen donum per excellentiam fließende und ihn selbst mit seinem Wesen und seiner Kraft enthaltende Gabe. Wie schön und sinnig war daher der alte Gebrauch, die Eucharistie im Symbole des Heiligen Geistes, in einem nach der Gestalt der Taube geformten Gefäße, im sogen. Peristerium, aufzubewahren! Wie schön wurde dadurch der Heilige Geist versinnbildet als der Bringer und Erzeuger der in jenem Gefäße enthaltenen Gabe, der aber

auch, indem er sie, wie das Feuer die Kohle, zugleich umgibt und durchdringt, in ihr wohnt mit seinem Wesen und seiner Kraft!

§ 76. Die Eucharistie und die mit ihr in Verbindung stehenden Mysterien nach dem hl. Cyrill von Alexandrien.

Wir haben schon öfter darauf hingewiesen, daß der hl. Cyrillus, der von Gott berufene Vorkämpfer gegen den orientalischen Rationalismus, die Bedeutung und den Zusammenhang der Cardinalmysterien besonders klar erkannt und kräftig urgirt habe. Daher bieten wir nachstehend eine längere Stelle aus seinem herrlichen Commentar zum Johannesevangelium [1], worin er den Kern seiner ganzen theologischen Anschauung zusammenfaßt.

Er erklärt hier die Worte des Heilandes: „Nicht aber für sie (die Apostel) allein bitte ich dich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden — damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien." Zuerst bemerkt er, daß das Gebet des Heilandes sich nicht auf die Apostel allein, sondern auf alle Menschen erstrecken müsse, weil alle der Erlösungsgnade bedurften. Dies beweisend, fährt er fort:

„Denn es wäre wohl unangemessen, daß (einerseits) durch jenen einen ersten Menschen, Adam nämlich, die Verdammung auf alle übergehe, und daß selbst diejenigen, welche nicht persönlich gesündigt haben, in jenem Augenblicke nämlich, in welchem der erste Mensch dem ihm gegebenen Gebote untreu wurde, das unehrenvolle Bild des irdischen Menschen tragen sollten; daß hingegen bei der Ankunft Christi, der als der himmlische Mensch erschien, diejenigen, welche durch ihn zur Gerechtigkeit, durch den Glauben natürlich, berufen sind, nicht ebenfalls sein Bild in sich ausprägen sollten. Wie wir sagen, daß wir das so unschöne Bild des irdischen Menschen in einem solchen Gepräge und in einer solchen Gestalt schauen, welche den Schmutz der Sünde, die Schwäche des Todes und der Verwesung und die Unreinigkeit fleischlicher Lust und irdischen Sinnes in sich trägt: so glauben wir auch hinwiederum, daß das Bild des himmlischen Menschen, d. h. Christi, durch Reinheit und Unversehrtheit, durch allseitige Unverweslichkeit, durch Leben und Heiligkeit sich auszeichnet.

„Es war aber anders nicht möglich, daß wir zu der ursprünglichen Schönheit, die wir durch die Sünde im ersten Menschen verloren haben,

---

[1] Ed. Aub. p. 995 sqq.

wieder zurückgeführt würden, wenn wir nicht die unaussprechliche Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott erlangten; denn so war im Anfange die Natur der Erdbewohner geschmückt; und die Vereinigung mit Gott wird niemanden anderswie zu theil als durch die Mittheilung des Heiligen Geistes, der die Heiligkeit seiner eigenen Eigenthümlichkeit (τῆς ἰδίας ἰδιότητος) uns eingießt, die der Verwesung verfallene Natur zu seinem eigenen Leben heranbildet (εἰς τὴν ἰδίαν ἀναπλάττει ζωήν) und so den solches Ruhmes Beraubten zu Gott und zu seiner Aehnlichkeit (μόρφωσις, eigentlich = Gestaltung) hinaufführt. Denn das vollkommene Bild (εἰκών) des Vaters ist der Sohn; das natürliche Bild (hier ὁμοίωσις) des Sohnes der Heilige Geist; eben deshalb gestaltet er die Seelen der Menschen gleichsam in sich um, gräbt ihnen das göttliche Bild ein und offenbart in ihnen die Nachbildlichkeit der erhabensten aller Substanzen."

Das Bedürfniß der Erlösung gründet also Cyrillus vorzüglich nicht darauf, daß unsere Natur *in sich* zerrüttet worden, sondern vielmehr darauf, daß wir durch die Erbsünde jener unaussprechlichen, geheimnißvollen, absolut übernatürlichen, nicht menschlichen, sondern göttlichen Schönheit und Gottebenbildlichkeit verlustig geworden sind, die wir ursprünglich durch die Gnade Gottes besessen hatten und jetzt wiedererlangen sollen. So erklärt er die geheimnißvolle Bedeutung des Urstandes und der Erbsünde, und zugleich nebenbei die der Trinität, indem er unsere übernatürliche Verähnlichung mit Gott durch den Heiligen Geist an die natürliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater und des Heiligen Geistes selbst mit dem Sohne anknüpft.

Nun fährt er fort, die Einheit, welche Christus für uns vom Vater erbittet, und als deren Ideal derselbe seine Einheit mit dem Vater bezeichnet, zu erklären. Er bemerkt, diese Einheit müsse zunächst eine moralische sein, d. h. die Einheit gegenseitiger Liebe und Eintracht, und ferner der Uebereinstimmung in der Frömmigkeit, im Gehorsam des Glaubens und in der Liebe zur Tugend. Aber diese moralische Einheit, die er unten am Schlusse als ἕνωσις κατὰ σχέσιν, d. i. relative Einheit, bezeichnet, bleibe in der Nachahmung des Ideals weit zurück und erschöpfe nicht ganz den tiefen Sinn der Worte des Heilandes: „wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit sie in uns eins seien." Und so fährt er weiter fort:

„Im obigen sagten wir wohlbedacht, die Weise der göttlichen Einheit (ταυτότης) der heiligen Dreieinigkeit und ihre gänzliche Verbindung solle nachgeahmt werden durch die Gleichgesinntheit und die Eintracht (ὁμόνοια καὶ ὁμοψυχία) der Gläubigen. Im folgenden aber bemühen wir uns, diese

Einheit auch in etwa als eine physische (reale: physisch nur im Gegensatz zum Moralischen; aber hyperphysisch im Gegensatze zum natürlich Realen) darzulegen, durch welche wir sowohl untereinander als alle zusammen mit Gott verknüpft werden, selbst die Einheit dem Leibe nach, wenigstens in Bezug auf unsere gegenseitige Verbindung, nicht abgerechnet, obgleich damit der Unterschied der Körper weder geläugnet, noch aufgehoben werden soll.

„. . . Da nun die physische Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes feststeht, betrachten wir, wie auch wir körperlich und geistig unter uns und mit Gott eins sind.

„Da der Eingeborne aus der Substanz Gottes des Vaters hervorgeht und seinen Erzeuger ganz in seiner eigenen Natur trägt, ist er nach der Schrift Fleisch geworden, indem er sich gleichsam unserer Natur einmischte (ἀναμιγνύς, Ausdruck der Realität der Verbindung) durch eine unaussprechliche Verbindung und Vereinigung mit diesem irdischen Leibe; und so wurde jener, der von Natur Gott ist, dem Namen und der Wirklichkeit nach wahrhaft ein himmlischer Mensch, nicht als ein Gott in sich tragender Mensch . . ., sondern als ein solcher, der zugleich Gott und Mensch ist; damit er die ihrer Natur nach weit voneinander getrennten und aus ihrer gegenseitigen Verwandtschaft (ὁμοφυΐα) herausgetretenen Dinge gleichsam in sich selbst verbände und so den Menschen zum Theilhaber und Mitbesitzer der göttlichen Natur (κοινωνὸν καὶ μέτοχον) machte. Denn die Gemeinschaft und Innewohnung des Heiligen Geistes ging auch auf uns über von Christus anfangend, welcher als Mensch ebenfalls (durch den Heiligen Geist) gesalbt und geheiligt war, als wahrer Gott aber, insofern er aus dem Vater hervorgeht, mit seinem eigenen Geiste (der von ihm ausgeht) zunächst seinen eigenen Tempel (seine Menschheit) und durch ihn dann alle Creatur, welcher die Heiligung zukommt, heiligt. Daher war das Mysterium Christi der Anfang und der Weg, damit wir des Heiligen Geistes theilhaft und mit Gott vereinigt würden."

Das Mysterium der Incarnation, der realen hypostatischen Einheit der Menschheit mit Gott hat also die geheimnißvolle Bedeutung, daß wir durch dasselbe auf das innigste mit Gott verknüpft, zu einer übernatürlichen Verwandtschaft mit Gott, zur Theilnahme an der göttlichen Natur und der eigenen, specifisch göttlichen Heiligkeit des Heiligen Geistes erhoben werden sollen.

Durch dasselbe werden wir ferner in übernatürlicher Weise *ein* Leib mit Christus und *ein* Geist mit Gott. Denn so fährt Cyrillus fort:

„Damit wir nun zur Einheit mit Gott und untereinander gelangten, und obgleich durch den individuellen Unterschied voneinander getrennt,

dennoch mit den Leibern und den Seelen in eins zusammengingen und verbunden würden, hat der Eingeborne durch die ihm zustehende Weisheit und den Rathschluß des Vaters eine besondere Weise erdacht. Mit einem Leibe, dem seinigen ähnlich, die Gläubigen durch die mystische Theilnahme (die Communion) segnend, macht er sie zu einem Leibe mit sich und untereinander (συνσώμους). Denn wer wird die, welche durch jenen einen heiligen Leib zur Einheit mit Christus verknüpft sind, trennen und aus der realen Einheit, die sie untereinander haben, herausreißen? Indem wir alle an einem Brode theilnehmen, werden wir alle ein Leib[1], und Christus kann nicht getheilt werden. Deshalb wird auch die Kirche der Leib Christi genannt, und wir seine einzelnen Glieder, nach der Lehre des hl. Paulus. Denn wenn wir den einen und untheilbaren Christus in unsern eigenen Leibern empfangen und ihm alle durch den heiligen Leib vereinigt werden, so schulden wir unsere eigenen Glieder mehr ihm als uns selbst. . . . Das ist das große Mysterium, von dem Paulus spricht, wenn er sagt: ‚In andern Generationen ist es den Menschenkindern nicht bekannt geworden, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und den Propheten im Geiste offenbart worden, daß die Völker eines Leibes (concorporales) und der Verheißungen theilhaft sind in Christus Jesus.‘[2] Wenn wir alle aber eines Leibes sind unter uns in Christus, und nicht bloß unter uns, sondern auch mit dem, der durch sein heiliges Fleisch in uns ist: wie sind wir dann nicht alle eins unter uns und in Christus? Denn Christus ist das Band der Einheit, da er zugleich Gott und Mensch ist.

„Von der geistigen Einheit aber werden wir, denselben Weg verfolgend, sagen, daß wir alle durch den Empfang desselben Geistes, des Heiligen nämlich, unter uns und mit Gott in einer gewissen Weise vermischt werden (συναναχρινάμεθα). Denn obgleich Christus, da wir einzeln viele sind, einem jeden den Geist des Vaters und seinen eigenen ins Herz legt, so ist dieser doch einer und untheilbar, welcher die in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit der gegenseitigen Einheit entbehrenden Geister durch sich selbst in eine Einheit verbindet und alle in sich selbst als einen Geist erscheinen läßt. Denn wie die Kraft des heiligen Leibes diejenigen, in welche sie eintritt, zu einem Leibe macht, in derselben Weise führt der Geist Gottes durch seine Einwohnung alle zur geistlichen Einheit zusammen. Deshalb rief uns wieder der hl. Paulus zu: ‚Ertraget einander in Liebe, eifrig bemüht, die Einheit des Geistes im Bande des Friedens

---

[1] 1 Kor. 10, 17. [2] Eph. 3, 6.

zu bewahren; ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid in der einen Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen, und durch alles, und in allen.'[1] Denn wenn der eine Geist in uns wohnt, wird der eine Vater aller in uns sein, als Gott durch den Sohn die des Geistes theilhaft Gewordenen zur Einheit untereinander und mit sich selbst verbindend.

„Daß wir aber dem Heiligen Geiste durch Theilnahme verbunden werden, ist aus Folgendem offenbar. Wenn wir, das physische Leben aufgebend, einmal die Gesetze des Geistes in uns herrschen lassen, ist es dann nicht jedem ohne Widerrede offenbar, daß wir, das eigene Leben verläugnend und des mit uns verbundenen Heiligen Geistes übercreatürliche (ὑπερκόσμιον) Gestalt annehmend, ja beinahe in eine andere Natur verwandelt, nicht bloß Menschen, sondern auch Kinder Gottes und himmlische Menschen genannt werden, weil wir offenbar der göttlichen Natur theilhaft sind?

„Eins sind wir demnach alle in dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste; eins, sage ich, durch die Einheit des Verhältnisses (der Liebe und Eintracht mit Gott und unter uns) . . . und durch die Conformation (Uebereinstimmung) in der Frömmigkeit — und durch die Gemeinschaft des heiligen Leibes Christi und die des einen und heiligen Geistes (reale, physische Einheit)."

So sehen wir die drei Mysterien der Trinität, der Incarnation und der Eucharistie harmonisch miteinander verbunden; sie repräsentiren drei Arten von übernatürlicher, höchst realer Einheit: die der göttlichen Personen untereinander durch die Identität der Natur, die der zweiten Person mit ihrer angenommenen Menschheit, und die der letztern mit den übrigen Menschen. Die beiden letztern sind die vermittelnden Organe, durch welche wir im Mysterium der Gnade des Heiligen Geistes zur Nachahmung des ersten erhoben werden sollen in der Einheit des Geistes mit Gott.

---

[1] Eph. 4, 2 ff.

Siebentes Hauptstück.

Das Mysterium der Kirche und ihrer Sacramente.

Sacramentum (μυστήριον) hoc magnum est,
ego autem dico in Christo et ecclesia (Eph. 5, 32).

§ 77. Allgemeiner Begriff dieses Mysteriums.

Der Sohn Gottes hat durch seine Menschwerdung das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft seines Leibes berufen; was fern war, fern von Gott, fern unter sich, hat er in seiner Person einander nahe gebracht, es zu einem Leibe, zu seinem Leibe verbunden. Auf sich und in sich hat er eine große Gemeinschaft und Gesellschaft der Menschen gegründet, der er zugleich Haupt und Fundament sein, in der er fortwährend wirken und regieren, durch die er die Menschen mit sich und seinem himmlischen Vater vereinigen will. Diese Gesellschaft ist die Kirche.

Auch die Kirche ist ein großes, wunderbares Mysterium, ein Mysterium in ihrem Wesen, in ihrer Gliederung, in ihrer Kraft und Wirksamkeit.

Wenn wir sagen, die Kirche sei ein Mysterium, so schließen wir damit ihre natürliche Sichtbarkeit nicht aus. Die Kirche ist sichtbar in ihren Gliedern, sichtbar in ihrer äußern Organisation, sichtbar in dem Verkehre zwischen den Vorgesetzten und Untergebenen. Sie ist nicht weniger sichtbar als jede andere menschliche Gesellschaft.

Ja, wir gehen noch weiter: sichtbar ist die Kirche nicht bloß nach ihrem factischen Bestande, sondern auch nach ihrer göttlichen Berechtigung und Einsetzung.

Der wunderbare Ursprung und der ebenso wunderbare Fortbestand und Fortschritt dieser Gesellschaft, die zahllosen moralischen und physischen Wunder, mit denen sie ihren Weg durch die Jahrhunderte und durch alle Theile des Erdenrundes bezeichnet, beweisen es offenbar, daß sie kein bloßes Menschenwerk, sondern Gottes Werk ist, daß Gott sie eingerichtet hat und sie noch fortwährend als seine Einrichtung anerkennt und bestätigt.

Die Kirche ist sichtbar ganz in derselben Weise, wie ihr historischer Stifter und ihr Oberhaupt, der Gottmensch, sichtbar gewesen ist. Der Gottmensch war sichtbar als ein wahrer Mensch und als ein von Gott gesandter, mit ihm in einer besondern Beziehung stehender Mensch; die Kirche ist sichtbar als eine Gesellschaft von Menschen und als eine von Gott gegründete und unterhaltene Gesellschaft.

Aber auch in der Unsichtbarkeit, in dem geheimnißvollen Charakter kommt die Kirche mit Christus überein. Trotz der Sichtbarkeit seiner Menschheit und ihrer besondern Beziehung zu Gott war das eigentliche Wesen Christi, sein gottmenschlicher Charakter unter dem sichtbaren Schleier verborgen. So ist auch das innerste Wesen der Kirche, das erhabene Band, welches ihre Glieder umschlingt und aneinander kettet, die wunderbare Kraft, die in ihr waltet und sie belebt, das himmlische Ziel, welches sie erstrebt, trotz der Sichtbarkeit ihrer äußern Einrichtung und ihres göttlichen Ursprunges für das natürliche Auge des Menschen schlechthin unzugänglich und eben deshalb auch unerfaßlich und unbegreiflich. Wie wir nur im Glauben an die göttliche Offenbarung das wahre Wesen des Gottmenschen, des Hauptes der Kirche, erfassen und erkennen können, so vermögen wir auch nur im Glauben an dieselbe Offenbarung die wunderbare Größe dessen zu erfassen, was die Kirche durch den gottmenschlichen Charakter ihres Hauptes ihrem innersten Wesen nach eigentlich ist.

Das innere Wesen der Kirche ist eben ein absolut übernatürliches, wie das des Gottmenschen; das ist der Grund, weshalb es so verborgen und geheimnißvoll ist, weshalb die Kirche, obgleich in ihrer äußern Einrichtung mit andern menschlichen Gesellschaften übereinkommend, doch in ihrem Innern einen wesentlich andern Charakter hat als diese, weshalb ihre Einheit, ihre Kraft und Einrichtung eine so eigenthümliche, erhabene und unbegreifliche ist.

Man könnte versucht sein, das Wesen der Kirche zu äußerlich nach Analogie anderer Gesellschaften unter den Menschen aufzufassen und den wesentlichen Unterschied von diesen nur darein zu setzen, daß sie eine religiöse und von Gott gestiftete Gemeinschaft sei. Beides ist sie ohne Zweifel, aber damit allein wäre sie nichts besonders Erhabenes und für die Vernunft Unbegreifliches. Wie sich die Menschen zu andern Zwecken zusammenthun, so können sie sich auch zur gemeinschaftlichen Religionsübung miteinander vereinigen; darin liegt nichts Uebernatürliches. Ja Gott selbst kann durch eine positive Einrichtung die Bildung einer solchen Gesellschaft anordnen, ihr Gesetze geben, ihr besondere Rechte und Privilegien ver=

leihen, die Menschen auf dieselben verpflichten und sie für ihre religiösen Bedürfnisse an diese Gesellschaft verweisen, wie dies im Alten Bunde durch die mosaischen Institutionen geschehen ist. Ohne eine übernatürliche, außerordentliche Einwirkung Gottes wird eine solche Gesellschaft nicht zu stande kommen; aber in ihrem Wesen wird sie darum noch immer nicht übernatürlich und geheimnißvoll sein. Die Gottesverehrung wäre ja immer eine bloß natürliche, nur durch bestimmte Normen geregelte und geleitete; und wenn Gott an die priesterlichen und regierenden Functionen der Gesellschaft eine besondere Wirksamkeit knüpfte, so nämlich, daß durch jene die Sündenvergebung und andere Gnaden verliehen, durch diese die Untergebenen mit voller Sicherheit in der Ausübung ihres religiösen Lebens geleitet würden: so wäre auch das zwar etwas Außerordentliches, die Wirkung einer speciellen gnädigen Vorsehung, aber keineswegs etwas wahrhaft Mystisches und Uebernatürliches. Das ganze Institut der Kirche reducirte sich alsdann auf eine von Gott geregelte Erziehung und Leitung der Menschen und eine rechtmäßige Vermittlung ihres Verkehres mit Gott; ihre ganze Einheit, ihre ganze Wirksamkeit wäre eine bloß moralische nach Analogie der übrigen menschlichen Gesellschaften.

Der Glaube zeigt uns in ihr unendlich mehr. Im Glauben erkennen wir die Kirche als eine Anstalt, die nicht bloß zur Erziehung und Leitung des natürlichen Menschen bestimmt ist, sondern dem Menschen einen neuen Sinn und ein neues Leben, eine ganz neue, übernatürliche Stellung und Bestimmung gibt und ihn im Streben nach dieser Bestimmung tragen, stärken und leiten soll. Dem Glauben ist die Kirche nicht bloß von Gott oder von einem göttlichen Gesandten gestiftet und legitimirt, sondern auf den Gottmenschen gebaut, ihm eingegliedert, zu seiner Höhe emporgehoben, von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und erfüllt; sie ist der Leib des Gottmenschen, in welchem alle, die in ihn eintreten, zu Gliedern des Gottmenschen werden, um, in ihm und durch ihn aneinander gekettet, an dem göttlichen Leben und der göttlichen Herrlichkeit ihres Hauptes Antheil zu haben. Dem Glauben ist endlich die Kirche nicht bloß eine Dienerin Gottes oder des Gottmenschen, die bloß einen gewissen Verkehr Gottes mit den Menschen vermitteln soll: sie ist als der mystische Leib Christi zugleich seine wahre Braut, die, von seiner göttlichen Kraft befruchtet, ihm und seinem himmlischen Vater himmlische Kinder gebären, diese Kinder mit der Substanz und dem Lichte ihres Bräutigams nähren und sie über die ganze geschaffene Natur hinaus in den Schoß seines himmlischen Vaters hinaufführen soll.

Kurz, die Kirche ist die innigste und realste Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen, wie sie in der Eucharistie ihren höchsten und vollendetsten Ausdruck erhält. Wenn der Gottmensch auf so wunderbare Weise im Schoße der Kirche wohnt, um sich zu einem Leibe mit allen Gliedern derselben zu vereinigen, dann ist offenbar die Einheit, zu der er dieselben verbindet, eine so erhabene und geheimnißvolle, wie sie kein menschlicher Verstand zu ahnen noch zu fassen vermag. Und wenn er durch diese Einheit die Glieder der Kirche zu sich hinauf und in sich hinein zieht, um sie mit seiner göttlichen Kraft und Herrlichkeit zu durchdringen, um sie in sich und mit sich als ein unendlich wohlgefälliges Opfer Gott darzubringen, so ist auch das ein Mysterium, das allen Sinn und alle Begriffe des Menschen übersteigt, und woraus wir schließen müssen, daß wir von dem Wesen und der Bedeutung der Kirche nie hoch genug denken können.

§ 78. Das Mysterium der Kirche in der Gemeinschaft aller ihrer Glieder mit Christus als ihrem Haupte und Bräutigam.

Wenn in der Eucharistie das mystische Wesen der Kirche als der Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen gipfelt und seinen vollendeten Ausdruck erhält, so werden wir dasselbe auch nicht besser entwickeln können, als wenn wir die Kirche von ihr als von ihrem Herzen aus ins Auge fassen. Zunächst richten wir unsern Blick auf diejenige Gemeinschaft mit Christus, welche allen Gliedern der Kirche gemeinsam ist.

Die Eucharistie, sowohl als Sacrament wie als Opfer, ist das wunderbare geheimnißvolle Band, welches alle Glieder der Kirche umschlingt. In dem wirklichen Genusse der Eucharistie und der wirklichen Theilnahme an dem eucharistischen Opfer stellt sich die kirchliche Gemeinschaft vollendet dar. Die Berechtigung zur Theilnahme an der Eucharistie als Opfer und Sacrament bildet das Hauptmoment in der Mitgliedschaft der Kirche. Auch der Glaube und die Taufe führen eben nur deshalb in die Kirche ein, weil sie uns zur Theilnahme an der Eucharistie befähigen, ja, weil wir in ihnen schon geistigerweise die Kraft des eucharistischen Christus anticipiren und der Würde nach seinem Leibe eingegliedert werden, um dadurch erst zur engern, substantialen Gemeinschaft seines Leibes zugelassen zu werden.

Glied der Kirche sein ist also dasselbe wie ein wirkliches Glied am Leibe Christi sein. Im weitern Sinne ist der Mensch letzteres schon durch seine Angehörigkeit an das menschliche Geschlecht, aber eben nur insoweit, als er dadurch berufen wird, sich Christus wirklich anzuschließen und in den Organismus seines Leibes einzutreten.

Zu diesem Zwecke soll der Mensch seinerseits zunächst durch den Glauben an die Würde und Kraft seines Hauptes sich zu ihm hinbewegen und sodann auch die Signatur, das Gepräge seines Hauptes in sich aufnehmen, um zum Leibe desselben im engern Sinne zu gehören und ein für den Einfluß des Hauptes empfängliches und mit demselben in organischem Zusammenhange stehendes Glied zu werden. Das erste geschieht durch den Glauben, das zweite durch die Taufe. Glaube und Taufe zusammen machen den Menschen zum Gliede Christi in dem von ihm selbst angeordneten Organismus der Kirche.

Es ist nur eine andere Form der Darstellung, wenn wir mit dem Apostel die Eingliederung aller Glieder der Kirche in Christus unter den Begriff einer geheimnißvollen Vermählung mit dem Gottmenschen fassen. Durch die Incarnation hat Christus unsere eigene Natur angenommen, um sich in dieser mit uns zu vermählen. Die Incarnation an sich wird schon von den heiligen Vätern als eine Vermählung mit dem Menschengeschlechte dargestellt, insofern darin virtuell alles enthalten ist, was zur vollen Vereinigung des Sohnes Gottes mit den Menschen führt. Allein das in ihr grundgelegte Einheitsverhältniß kommt erst in der Kirche zur Ausführung. Der Mensch soll im Glauben sich an seinen göttlichen Bräutigam anschließen, und dieser will in der Taufe seinen Bund mit ihm wie durch einen Trauring besiegeln. Beides geschieht aber nur dazu, um in der Eucharistie durch reale Communion des Fleisches und Blutes den Menschen und den Gottmenschen zu einem Fleische zu verschmelzen und dadurch in der vollkommensten Weise den Menschen mit der Gnadenkraft seines Hauptes zu befruchten. Jede Seele wird somit durch ihren Eintritt in die Kirche eine wahre Braut des Sohnes Gottes, so wahrhaft, daß der Sohn Gottes durch den Mund des Apostels seine Einheit mit der Kirche und ihren Gliedern und seine Liebe zu derselben mit der in der Ehe bestehenden Einheit nicht nur vergleichen, sondern als das Muster und Vorbild der letztern aufstellen kann. Eine solche Einheit ist aber ein unaussprechliches und wunderbares Mysterium, das alle Begriffe des natürlichen Menschen weit übersteigt.

Ist so die Kirche in allen ihren Gliedern der Leib Christi und die Braut Christi, dann waltet auch in ihr in wunderbarer Weise die Kraft

ihres göttlichen Hauptes, der Geist ihres göttlichen Bräutigams. Sie ist dann auch in allen Gliedern ein Tempel des Heiligen Geistes, der in ihr wohnt, wie die Seele in ihrem eigenen Leibe, um seine göttliche und vergöttlichende Kraft in ihr zu offenbaren. Er wirkt in ihr nicht bloß in der Weise, wie er als der Geist der ewigen Weisheit und Ordnung alle rechtmäßigen Gesellschaften leitet und führt, auch nicht bloß so, daß er durch besondern Beistand die Einzelnen und die Gesamtheit in ihren religiösen Bestrebungen unterstützt, die Nachlassung der Sünden vermittelt und unsere moralischen Schwächen und Krankheiten heilen hilft. Nein, in den Gliedern des Leibes Christi muß er auf ähnliche Weise wirken, wie im wahren Leibe Christi, um sie mit der Fülle der Gottheit zu erfüllen. Die Braut Christi muß er überschatten, wie er einst den Schoß Marias überschattete, auf daß in ihr der Sohn Gottes in seiner göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit wiedergeboren werde. Durch seine göttliche Gluth muß er sie in das Bild der göttlichen Natur verklären, ihr ganzes Sein muß er umgestalten von Klarheit zu Klarheit, mit seinem eigenen göttlichen Leben muß er sie durchwehen, so tief und so mächtig, daß man sagen kann, nicht sie selbst lebe, sondern Gott lebe in ihr; ihrem göttlichen Haupte und Bräutigam muß er sie so gleichförmig machen, daß sie Christus selbst zu sein scheint.

Bei allen andern Gesellschaften ist das Bild nur in einem abgeschwächten Sinne zu nehmen, wenn man sagt, durch den Eintritt in dieselben werde das betreffende Glied wie eine Pflanze in einen neuen Boden verpflanzt, auf einen neuen Stamm gepfropft. Denn hier kann der Boden und der Stamm der Gesellschaft nur der Entwicklung des Gliedes eine neue Richtung geben und es in der Entfaltung der vorhandenen Anlagen unterstützen; sein innerstes Sein und Wesen, die Wurzel seines Lebens, vermag er nicht umzugestalten; nur moralische Einwirkung, moralischer Einfluß auf dasselbe findet statt. Wird aber der Mensch ein Glied der Kirche, so wird er in Christus und durch Christus in den Schoß Gottes aufgenommen, in ein himmlisches Erdreich, auf einen göttlichen Stamm gepflanzt; er tritt in eine neue, übernatürliche Sphäre ein, wo seine Natur umgewandelt und verklärt, ein ganz neues Leben ihm eingegossen und dieses neue Leben unter dem Lichte und Thaue des neuen Himmels genährt und gepflegt wird. Leitend, helfend und heilend waltet der Heilige Geist auch in den Gliedern der Kirche, aber nur auf Grund der durch ihn zu bewirkenden Erhebung und Verklärung des Menschen über seine Natur, nur um das von ihm erst in der Natur zu gründende

göttliche Leben einzuführen und zu entfalten, nur um den erst von ihm zu bauenden göttlichen Tempel vorzubereiten und auszuführen.

Wie der Heilige Geist diese seine Wirksamkeit in den einzelnen Gliedern der Kirche stufenweise entfaltet, haben wir später zu sehen. Hier haben wir nur hervorzuheben, daß die Gegenwart und Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den Gliedern der Kirche als den Gliedern Christi deshalb eine wunderbar innige und geheimnißvoll großartige sein muß, weil sie als der Ausfluß und die Fortsetzung derjenigen Gegenwart und Wirksamkeit zu betrachten ist, mit der er in der Menschheit des Sohnes Gottes wohnte. Weil er selbst vom Sohne Gottes ausgeht und als solcher ihm angehört, geht er auch nothwendig in die Menschheit desselben und dessen ganzen mystischen Leib ein, gehört auch diesem an. Er gehört ihm um so mehr an, als der Sohn Gottes in der Eucharistie leibhaftig und wesentlich mit der Fülle seiner Gottheit unter seinen Gliedern im Schoße der Kirche wohnt; in ihm und durch ihn aber wohnt auch daselbst der Heilige Geist persönlich und wesenhaft, um der eigene Geist, gleichsam die Seele der Kirche zu sein.

So gruppirt sich um das große Mysterium des eucharistischen Christus die wunderbar reale, wunderbar erhabene Gemeinschaft der Gläubigen Christi, welche wir die Kirche nennen, eine Gemeinschaft, die darum auch in sich selbst ein großes Mysterium ist, die alle ihre Glieder auf eine geheimnißvolle Weise erhebt und auf geheimnißvolle Weise in ihnen wirkt.

§ 79. Das Mysterium der Kirche in ihrem Organismus oder in ihrer Mutterschaft.

In der kirchlichen Gemeinschaft wollte der Gottmensch die Glieder derselben nicht bloß schlechtweg zu seinen Gliedern machen, um als Haupt in ihnen zu wirken, er wollte überdies einen Theil derselben zu Stellvertretern und Organen seiner eigenen Wirksamkeit auswählen, damit sein mystischer Leib auch einen innern, obgleich in äußern Zeichen sich ausprägenden Organismus erhielte. Nicht bloß wollte er als Bräutigam mit allen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommenen Menschen sich so vermählen, daß dieselben für ihre Person an seiner Würde und Herrlichkeit theilnehmen könnten; die Kirche sollte in einem Theile ihrer Glieder als seine Braut auch wahrhaft Mutter werden über die in ihrem Schoße für ihn als den Bräutigam wiedergebornen Kinder, damit die himmlische Wiedergeburt des Menschengeschlechtes der natürlichen Zeugung desselben,

der Organismus der Familie des Gottmenschen dem der irdischen Familie entspräche. Zu dem Ende vermählt er sich mit einem Theile der Glieder der Kirche noch auf eine ganz besondere Weise, legt in ihre Hände das mystische Gemeingut der Kirche nieder, beschattet sie vorzüglich mit der Kraft des Heiligen Geistes, damit sie ihm seine Kinder gebären und dieselben in die innigste Gemeinschaft mit ihm selbst einführen.

Das ist das große Mysterium der Mutterschaft der Kirche in ihrem Priesterthume. Das Priesterthum erscheint überhaupt als Vermittlung zwischen Christus und seinen Kindern in der Kirche, wie auch die Mutter die Stelle des Vaters bei den Kindern vertritt. Aber das volle Verständniß seiner Bedeutung muß man noch tiefer suchen.

Das kirchliche Priesterthum soll Christus selbst im Schoße der Kirche — in der Eucharistie und in den Herzen der Gläubigen — durch die Kraft des in der Kirche waltenden Geistes Christi wiedergebären und dadurch seinen mystischen Leib organisch heranbilden, wie Maria durch die Kraft desselben Heiligen Geistes das Wort in seiner eigenen Menschheit geboren und ihm seinen wahren Leib gegeben hat. Die wunderbare Empfängniß und Geburt Christi aus dem Schoße der Jungfrau ist das Vorbild und zugleich der Grund der weitern geistigen Empfängniß und Geburt Christi in der Kirche durch das Priesterthum, und dieses Priesterthum steht zu dem Gottmenschen in einer ähnlichen Beziehung, wie Maria zu dem in sie herabsteigenden und aus ihr gebornen Sohne Gottes. Beide Mysterien correspondiren miteinander, beleuchten und heben sich gegenseitig.

Wie Maria durch die Ueberschattung des Heiligen Geistes den Sohn Gottes in ihrem Schoße empfing, durch ihr Jawort ihn vom Himmel herabzog und ihn, den Unsichtbaren, der Welt in sichtbarer Gestalt schenkte: so empfängt der Priester durch die Kraft desselben Geistes den menschgewordenen Sohn Gottes, um ihn im Schoße der Kirche unter den eucharistischen Gestalten niederzulegen. Durch das Priesterthum wird somit Christus von neuem geboren, gleichsam durch eine Fortsetzung seiner wunderbaren Geburt aus Maria, und das Priesterthum selbst ist eine Nachbildung und Ausdehnung der geheimnißvollen Mutterschaft Mariä in Bezug auf den Gottmenschen. Es ist dasselbe für den eucharistischen Christus, was Maria für den menschwerdenden Gottessohn.

Mit dieser Mutterschaft, welche die Kirche in ihrem Priesterthume über den in ihren Schoß aufzunehmenden Christus hat, verbindet sich, oder vielmehr aus derselben geht hervor ihre geheimnißvolle Mutterschaft

über ihre einzelnen Glieder. Christus wird ja in der Eucharistie nur deshalb in die Kirche eingeführt, weil dieselbe mit ihm zu einem Leibe vereinigt, weil er in ihren Gliedern wiedergeboren werden soll. Deshalb ruht im Priesterthume durch die Ueberschattung des Heiligen Geistes auch die Macht, Christus in den Herzen der Gläubigen und die Gläubigen in Christus wiederzugebären, um dann Christus in seinem wahren Leibe substantiell mit ihnen zu vereinigen und sie mit dessen eigenem Fleische und Blute in ihrem neuen, übernatürlichen Leben zu nähren.

Die Einführung des wahren Leibes Christi in die Eucharistie zur Vereinigung mit seinem mystischen Leibe und die Bildung dieses mystischen Leibes selbst, das sind die Functionen und damit auch die Gründe der erhabenen Mutterschaft, welche wir der Kirche in ihrem Priesterthume zuschreiben müssen. Diese Mutterschaft ist also kein leerer Name oder ein schwaches Analogon der natürlichen Mutterschaft. Sie besagt nicht bloß, daß die Kirche sich wie eine zärtliche Mutter gegen ihre Glieder betrage, sie wie Kinder pflegend, nährend, leitend, belehrend und erziehend. Alle diese Thätigkeit der Kirche und ihres Priesterthums hat eben darin ihren Grund und erhält erst dadurch ihren wahren Sinn und Charakter, daß das Priesterthum auf übernatürliche Weise ebenso wahrhaft und wirklich, wenn nicht noch mehr, in demselben Verhältnisse zu den Kindern der Kirche steht, wie die leibliche Mutter zu ihren leiblichen Kindern. Dieses Verhältniß ist in seiner Art ebenso real und wirklich, wie die reale Gegenwart des Gottmenschen in der Eucharistie, welche durch die Mitwirkung des Priesterthums hergestellt wird, oder wie das neue, übernatürliche Sein und Leben der Kinder Gottes, welches durch dasselbe hervorgebracht wird. Aber eben deshalb ist dasselbe auch ebenso wunderbar und geheimnißvoll wie die beiden Wirkungen, an die es gebunden ist. Unaussprechlich hoch ist die Würde, die dadurch dem Priesterthum und in ihm der Kirche verliehen wird, Mutter des Gottmenschen in seiner sacramentalen Existenz und der Menschen in ihrem höhern göttlichen Sein zu sein. Wunderbar, unbegreiflich ist die Fruchtbarkeit, welche die Kirche in dieser Mutterschaft offenbart, unaussprechlich die Vereinigung mit dem sie überschattenden Heiligen Geiste, der in ihrem Schoße und durch sie ähnliche Wunder wirkt wie in dem reinsten Schoße Marias.

Diese übernatürliche Mutterschaft ist das Centralmysterium der Kirche als einer organisch gebildeten Gesellschaft. Denn gerade durch sie wird die kirchliche Gemeinschaft erst zu einer wohlgegliederten, in der die Kinder durch die Mutter mit dem Vater verbunden werden; durch sie wird auch

der Körper der Kirche, der mystische Leib Christi, aus sich selbst heraus weitergebildet und fortgeführt; durch sie wird die reale Gegenwart und die reale Vereinigung des Hauptes mit seinen Gliedern erhalten und vollzogen. Diese Mutterschaft ist endlich die Trägerin aller übrigen socialen Verhältnisse und Thätigkeiten, durch welche die Kirche in ihrer Existenz und Entwicklung geordnet und gestaltet wird, und gerade sie verleiht denselben einen übernatürlichen, geheimnißvollen Charakter, welchen sie außer der Verbindung mit ihr nicht haben würden.

Die ganze Thätigkeit des Priesterthums in der Kirche läuft, um mit dem Apostel zu reden, darauf hinaus, Christus in ihren Gliedern zu bilden, sie mit Christus zu vereinigen, sie ihm gleichförmig zu machen und zum Maße des Vollalters Christi heranzuziehen, und durch die Beziehung auf diesen Zweck erhält sie mehr oder weniger nach allen ihren Richtungen hin eine höhere, übernatürliche Bedeutung; überall prägt sich darin die erhabene Mutterschaft der Kirche aus.

Als eine himmlische Mutter nährt die Kirche ihre Kinder mit himmlischem Brode, mit dem Fleische des Sohnes Gottes, und gibt ihnen in demselben Fleische und Blute des Sohnes Gottes eine Gabe in die Hand, durch deren Darbringung sie ihrem himmlischen Vater ein vollkommenes Opfer bringen, in der sie auch sich selbst in einer würdigen Weise demselben darbringen können, um ihn nach Gebühr zu ehren, ihm zu danken, ihm für alle Schulden genugzuthun und reiche Gnaden von ihm zu erbitten. Als himmlische Mutter drückt sie ihnen in der Firmung das Siegel des Heiligen Geistes auf die Stirne, um sie zu Streit und Kampf zu rüsten und zu stärken. Als himmlische Mutter wascht sie dieselben rein vom Schmutze der Sünde und führt sie nach unheilvoller Trennung wieder in die Arme ihres himmlischen Vaters zurück; als solche heilt und stärkt sie dieselben in den Krankheiten des Leibes und der Seele, namentlich in der entscheidenden Stunde, wo es gilt, unter hartem Kampfe den Eingang in den Schoß des himmlischen Vaters zu erringen. Als himmlische Mutter regenerirt sie sich selbst in den Trägern ihrer Mutterwürde, in ihrer Priesterschaft, und begleitet mit ihrem Segen diejenigen ihrer Kinder, welche in ihrem Sinne und kraft der ihnen mitgetheilten Weihe des Heiligen Geistes sich zur leiblichen Fortpflanzung und Vermehrung ihrer Glieder verbinden.

In allen diesen Thätigkeiten wirkt die Kirche auf Grund ihrer oben beschriebenen Mutterschaft und durch eine sich mehr und mehr entfaltende Offenbarung der wunderbaren Fruchtbarkeit, welche sie durch ihre Ver-

bindung mit dem Heiligen Geiste besitzt. Aber als Mutter soll sie sich in ihren Kindern nicht nur fruchtbar erweisen durch Mittheilung bezw. Erneuerung einer stets zunehmenden Gemeinschaft mit Christus und seinem himmlischen Vater; sie soll auch die Thätigkeit ihrer Kinder, welche dieselben zum Behufe ihres Eintritts in jene Gemeinschaft oder in derselben zu deren Offenbarung und Weiterbildung entfalten müssen, leiten und regeln, sie soll dieselben belehren und erziehen. Belehren soll sie dieselben eben über jene übernatürlichen, geheimnißvollen Wahrheiten, welche der Sohn Gottes aus dem Schoße seines Vaters in ihren Schoß herabgebracht, soll dieselben einweihen in die Mysterien Gottes und ihrer eigenen übernatürlichen Stellung und Bestimmung, soll sie lehren mit einer solchen Autorität und Unfehlbarkeit, wie sie einerseits der Würde der Gottes Stelle vertretenden Braut Christi, andererseits der Erhabenheit des in ihren Kindern zu erzeugenden Glaubens entspricht. Und leiten, regieren soll sie ihre Kinder so, daß dieselben an ihrer Hand sicher und vertrauensvoll dem geheimnißvollen überirdischen Ziele entgegengehen können, welches sie in ihrem göttlichen Haupte schon längst anticipirt und in Besitz genommen haben.

Die Macht, zu lehren und zu erziehen, auch die, mit einer gewissen Unfehlbarkeit zu lehren und zu erziehen, erscheint für sich allein vielleicht nicht gerade als ein so großes Mysterium; aber die Lehr- und Erziehungsgewalt, welche die Kirche als himmlische Mutter des Menschengeschlechtes besitzt, welche mit dieser Mutterschaft verflochten, in derselben einbegriffen ist, wird jedenfalls durch sie und in ihr ein großes Mysterium; sie setzt nämlich voraus, daß das Priesterthum der Kirche wahrhaft die Braut Christi und das Organ des Heiligen Geistes ist, der durch dieselbe wunderbare Gegenwart und Verbindung, wodurch er ihm seine erhabene Fruchtbarkeit verleiht, es auch in den Stand setzt, die Frucht derselben in den Gläubigen zu erhalten und zu pflegen, und sie den letztern durch den Gehorsam des Glaubens und der That nutzbar und heilbringend zu machen.

§ 80. Fortsetzung. Verhältniß der sacramentalen zur jurisdictionellen Mutterschaft und Organisation der Kirche. Die Einheit derselben.

Die Mutterschaft der Kirche, welche durch einen bevorzugten Theil ihrer Glieder vertreten wird, begreift dem Gesagten gemäß zwei Gewalten in sich, die gnadenspendende und die den Gebrauch resp. den Erwerb der

Gnaden leitende. Ein genaueres Verständniß ihres Verhältnisses zu einander ist zu einem tiefern Einblick in die mystische Organisation der Kirche unerläßlich.

Diese Unterscheidung fällt zusammen mit der den alten Theologen geläufigen Unterscheidung zwischen der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis als zweier wesentlich verschiedener, hinsichtlich der Inhaber sogar trennbarer Gewalten. In der neuern Zeit ist dieselbe mehrfach angefochten worden: man machte geltend, einestheils sei sie inadäquat, indem sie die Lehrgewalt ausschließe, andererseits aber halte sie die in ihr geschiedenen Gewalten zu sehr auseinander. Es mag sein, daß manche Theologen durch eine zu oberflächliche Fassung des Inhaltes jener Unterscheidung zu solchen Ausstellungen Veranlassung gegeben; aber im Grunde genommen ist sie tief gedacht und reich an den wichtigsten Consequenzen.

Unter der Jurisdictionsgewalt hat man nämlich hier nicht bloß die äußere Gesetzgebungsgewalt im gewöhnlichen Sinne, wie sie auch in andern Gesellschaften vorkommt, zu verstehen, sondern überhaupt diejenige Gewalt der Kirche, wodurch dieselbe autoritativ die Thätigkeit ihrer Untergebenen leitet und regelt, wodurch sie die Normen derselben feststellt und zur Geltung bringt. Das und nichts anderes thut aber eben die Kirche auch beim Gebrauche ihrer Lehrgewalt, indem sie kraft ihrer göttlichen Autorität nicht nur die äußern Handlungen, sondern auch das innere Princip derselben, die innere Ueberzeugung, regelt und normirt. Bei der Jurisdiction denkt man zwar gewöhnlich nur an die disciplinäre Gewalt über die äußern Handlungen, über die äußere Ordnung in der Gesellschaft, weil darüber allein auch ein äußeres Gericht, eine iurisdictio im engern Sinne, geübt werden kann. Aber ein Richteramt hat ja die Kirche auch in Glaubenssachen, wenn nicht um über das Factum des innern Glaubens zu entscheiden, so doch um über die Pflichtmäßigkeit desselben zu bestimmen. Doch abgesehen davon könnte man auf den Ausdruck potestas iurisdictionis verzichten und dafür den der Hirtengewalt substituiren. Diesen Ausdruck hat der Heiland selbst gebraucht; in ihm liegt alles enthalten, was die Kirche in der Leitung und Erziehung ihrer Kinder zu thun hat, daß sie dieselben nämlich weiden und führen soll, weiden durch die Normirung ihres Glaubens, leiten durch die Normirung ihrer Werke. Durch ihn wird zugleich der Gegensatz dieser Gewalt zur potestas ordinis, dem Priesterthum, gemildert, und das Verständniß ihrer gegenseitigen Verbindung angebahnt.

Dabei müssen wir zunächst festhalten, daß die Hirtengewalt nicht formell in und mit der potestas ordinis gegeben ist, weil es Priester und Bischöfe geben kann ohne eigentliche Jurisdiction. Die Priesterschaft bildet kraft ihres ordo gleichsam den Adelsstand in der Kirche, der sich durch seine höhere Würde und den in derselben liegenden Besitz der übernatürlichen Gnadengüter der Gesellschaft vor den übrigen Gliedern auszeichnet. Vermöge dieser Stellung ist sie auch naturgemäß im allgemeinen zur Ausübung der Hirtengewalt in der Kirche berufen; als die geistige Mutter der übrigen Gläubigen ist die Priesterschaft auch der geborne Träger der Erziehungsgewalt über dieselben; weil sie dem Gottmenschen enger verlobt ist, weil der Heilige Geist mit seiner gnadenvollen Fruchtbarkeit in ihr wohnt, ist sie im allgemeinen auch das Organ, wodurch derselbe Heilige Geist die Kirche in alle Wahrheit einführen und zu allem Guten anleiten will. Allein damit ist nicht gesagt, daß diese Hirtengewalt ganz oder theilweise ohne weiteres kraft der priesterlichen Würde in jedem Einzelnen wohne. Es ist nicht einmal gesagt, daß ein jeder ohne weiteres auch nur die Berechtigung habe, seine priesterliche Fruchtbarkeit auszuüben und über die in derselben liegenden Gnadenschätze für sich oder zu Gunsten der Gläubigen zu verfügen; denn die Bestimmung über diese Verfügung gehört selbst nicht mehr der Priestergewalt als solcher, sondern der Hirtengewalt an. Dieser allein kommt es zu, wie die kirchliche Thätigkeit der übrigen Gläubigen, so auch, wenn nicht noch mehr, diejenigen Thätigkeiten zu leiten und zu normiren, durch welche der Heilige Geist seine Gnaden spendet. Wie der Heilige Geist die Leitung und Regierung der Kirche im allgemeinen naturgemäß an seine priesterlichen Organe knüpft, so muß er doch auch, soll bei der Vielheit dieser Organe die Kirche eine einheitliche und geordnete sein, die Ausübung ihrer priesterlichen Gewalt und die Uebertragung der Hirtengewalt auf dieselben an eine bestimmte Ordnung binden und einer einheitlichen Leitung unterstellen. Der durch Scheidung der priesterlichen Organe Christi von den übrigen Gliedern begründete Organismus der Kirche muß daher nothwendig durch Organisirung ihrer leitenden Gewalt fortgeführt und vollendet werden.

Von der Einheit der Hirtengewalt hängt daher insbesondere die Einheit der Kirche in ihrem socialen Leben ab. In ihrer Einheit muß es sich zeigen, daß der in vielen Organen wirkende Geist der Kirche ein einziger ist, der alle diese Organe zu einem Ganzen verbindet und sie nur in der Einheit des Ganzen ihre ordnungsmäßige Wirksamkeit ausüben läßt. In ihrer Einheit muß es sich offenbaren, daß die Glieder und Or=

gane der Kirche, wie sie einen Leib Christi bilden und um die Eucharistie herum als um ihre gemeinsame Lebensquelle sich sammeln, und wie sie berufen sind, die höchste Einheit, die der Dreifaltigkeit, darzustellen, so auch in der Entfaltung ihres Lebens und ihrer Thätigkeit ein festgeschlossenes Ganzes bilden, in welchem die Einheit und Harmonie des äußern socialen Lebens der treue Reflex seiner innern, geheimnißvollen Wesenseinheit ist.

Diese Einheit der Hirtengewalt in der Kirche besteht darin, daß die ganze Fülle der kirchlichen Hirtengewalt nach der Glaubenslehre in einem Hohenpriester niedergelegt ist. Infolgedessen ist ihm die ganze Herde der Kirche, auch die Priester und Hohenpriester mit einbegriffen, unterworfen, und können alle übrigen Hohenpriester und Priester nur in Abhängigkeit von ihm und in Verbindung mit ihm Hirtengewalt in der Kirche erlangen und ausüben. Durch ihn als Fundament wird das ganze sociale Gebäude der Kirche getragen; von ihm geht die Hirtengewalt in den übrigen Hirten der Kirche aus, wie die Strahlen aus der Sonne, die Bäche aus der Quelle, die Aeste aus dem Baume. Dadurch, daß in ihm die Fülle der Hirtengewalt ruht und keine andere in der Kirche von der seinigen unabhängig gedacht werden kann, wird die Kirche wahrhaft und vollkommen eins, nicht bloß in ihrer Spitze, sondern in ihrem tiefsten Grunde — und von Grund aus — nicht bloß in ihrem Gipfel, sondern in ihrer Wurzel — und von der Wurzel heraus. Eine andere, geringere Einheit in der Kirche ist nicht denkbar, wenn nicht die Art ihrer socialen Organisation in vollen Widerspruch mit ihrem innern Wesen treten soll.

Wenn vor dem Vaticanum selbst manche Theologen sich zu dieser erhabenen Idee von der Stellung des Papstthums in der Kirche nicht aufschwingen konnten, so lag vielleicht ein Grund, und zwar nicht der letzte, darin, daß sie die Kirche nicht genug von ihrem übernatürlichen, geheimnißvollen Wesen aus betrachteten, welches sich gerade im Papstthum reflectirt und ausspricht. Man faßte die Kirche zwar als von Gott gestiftet, aber doch zu sehr nach dem Schema der natürlichen Gesellschaften auf; in diesen letztern ist die einheitliche Regierungsgewalt, selbst wenn die Verfassung eine monarchische, immer nur die Vertreterin des Gesamtinteresses; die Vereinigung desselben in einer Hand gehört gar nicht zum Wesen dieser Gesellschaften, sie bildet bloß einen besondern Modus ihrer factischen Existenz und Durchbildung. Der Monarch bildet daher hier mehr die Spitze der Gesellschaft als ihr Fundament oder eine wesentliche Bedingung ihrer Existenz. Die

Kirche hingegen bildet sich erst um einen schon gegebenen, übernatürlichen Mittelpunkt, um Christus und seinen Heiligen Geist, der naturgemäß auch im socialen Organismus durch einen Stellvertreter, ein Organ sich geltend machen muß. Nicht die Kirche setzt diesen Mittelpunkt aus sich heraus; er ist auch von Gott nicht bloß dazu gesetzt, um die Kirche als ein einheitliches Ganzes abzuschließen; er soll vielmehr die Kirche tragen als deren Grundfeste, auf der sie sich aufbaut, durch den sie auf dem Gottmenschen und dem Heiligen Geiste ruht, durch den ihre Einheit nicht bloß irgendwie vermittelt oder gekrönt, sondern wesentlich bedingt wird. Die Kirche als Gesellschaft ist in ihm, wie sie in Christus ist; sie ist durch ihn in Christus, weil auch Christus als ihr regierendes Haupt mit seiner Hirtengewalt nur durch ihn in der Kirche ist.

Ist das die wahre Idee von der Einheit der Hirtengewalt in der Kirche und der durch dieselbe bedingten Einheit der Kirche, dann versteht es sich von selbst, daß auch die an dieselbe geknüpfte oder vielmehr ihr wesentlich innewohnende Unfehlbarkeit in dem Träger der vollen Hirtengewalt wohnt. Unfehlbar muß die Hirtengewalt sein, wenigstens in Bezug auf die Normirung des Glaubens und der Sitten, weil sie sonst ihre Untergebenen nicht mit voller Zuverlässigkeit leiten könnte; und sie ist es in der That, weil die Träger derselben sie nur als Stellvertreter Christi und Organe des Heiligen Geistes verwalten. Derjenige, welcher sie in ihrer ganzen Fülle besitzt, welcher darum auch der vollberechtigte Vertreter Christi und der Wahrmund des Heiligen Geistes ist, muß daher auch die Unfehlbarkeit besitzen, insoweit natürlich, als er kraft seiner Vollgewalt handelt und diese Gewalt in ihrer ganzen Größe zur Geltung bringt. Durch ihn will ja Christus alle Glieder der Kirche in sich zur Einheit des Glaubens und der Liebe zusammenführen; durch ihn und in ihm sollen sich die Gläubigen an ihr übernatürliches Haupt anschließen und vom Heiligen Geiste sich regieren lassen.

Diese übernatürliche Unfehlbarkeit der Hirtengewalt im Papste ist ebenso wie die quellenhafte Einheit dieser Gewalt in seiner Person, der Reflex des innern, geheimnißvollen Wesens der Kirche, und darum auch in sich selbst ein übernatürliches Mysterium, welches die Kirche in ihrer göttlichen Größe zur Anschauung bringt. Eine bloße Unfehlbarkeit des Ganzen — der ganzen Kirche oder auch des ganzen Episkopates —, resultirend aus der Uebereinstimmung Einzelner, wäre einerseits nur ein unvollkommener künstlicher Nothbehelf, unwürdig der erhabenen, wunderbaren Wirksamkeit, welche der Heilige Geist in der Kirche entfaltet; andererseits

würde dadurch der Schwerpunkt derselben dem Einflusse des Heiligen Geistes scheinbar entzogen und mehr auf eine natürliche Grundlage verlegt. Denn wenn gerade der Heilige Geist es sein soll, der die Vielen zusammenführt, warum sollte er sie denn nicht dadurch organisch zusammenführen, daß er sie auf einen gemeinsamen Mittelpunkt anweist? Freilich, wo factisch eine solche Uebereinstimmung der Gläubigen oder ihrer Hirten im Glauben besteht, ist dieselbe auf den Heiligen Geist in seiner universalen Wirksamkeit zurückzuführen; aber ihre Unfehlbarkeit hat zugleich eine stark vorwiegende natürliche Ursache und Bürgschaft darin, daß die constante Uebereinstimmung so vieler Menschen nicht anders als durch die objective Wahrheit ihres Gegenstandes herbeigeführt werden konnte. Dieser natürliche Rückhalt läßt offenbar das Mysterium der Unfehlbarkeit mehr zurücktreten, und diejenigen, welche eben nur in jener Uebereinstimmung die Wurzel der kirchlichen Unfehlbarkeit anerkennen, geben dadurch nur zu deutlich zu verstehen, daß sie das Uebernatürliche, das Geheimnißvolle in der Kirche scheuen und sich nicht recht damit befreunden können. Ja damit untergraben sie auch ihre äußere Organisation, welche wesentlich auf übernatürlichen Grundlagen ruht; es fehlt dann in der Kirche ein Organ, um eben jene Uebereinstimmung der Gläubigen, wo dieselbe nicht vorhanden, zu erzeugen; der Spruch des Papstes ist dann nur ein officielles Zeugniß der vorhandenen Uebereinstimmung, der Papst selbst der Mund der Gesamtheit und erst so auch der Mund des in der Gesamtheit wohnenden Heiligen Geistes; sein Glaube wäre also auch nicht das Fundament des Glaubens der Gesamtheit und würde, anstatt nach den Worten des Heilandes die Gesamtheit zu tragen, von ihr getragen.

Aber warum sollen wir bei einem Gebäude, dessen ganzes Wesen Mysterium ist, nicht auch für seinen äußern Organismus eine geheimnißvolle Grundlage annehmen? Warum sollte der Heilige Geist, wie er mit seiner wunderbaren Fruchtbarkeit im Priesterthum wohnt, um durch dasselbe seine Gnaden in der Kirche zu spenden, nicht auch in dem Mittelpunkte des socialen Gebäudes der Kirche, in dem Hauptträger seiner Hirtengewalt, so wohnen können und wirklich wohnen, daß er von da aus die ganze Herde in der Einheit des Glaubens und der Liebe aneinander bindet und gerade d u r c h i h n dem Gebäude seine Einheit und Festigkeit gibt? Diese Verbindung des Heiligen Geistes mit dem Oberhaupte der Kirche wird ein Wunder sein, und ein großes Wunder; aber es soll eben auch ein solches sein. Die Kirche ist überhaupt ein wunderbarer göttlicher Bau: was Wunder, daß ihr Fundament so wunderbar ist? Sie ist die Braut

des Gottmenschen: was Wunder, daß sie in ihrem Haupte so innig mit demselben verbunden und durch ihr Haupt so wunderbar von demselben geleitet wird?

Erst durch dieses Mysterium der Fülle der Hirtengewalt im Haupte der Bischöfe begreift man vollkommen das Mysterium der erhabenen Mutterschaft der Kirche, wie wir es oben angedeutet haben.

Die Mutterschaft der Kirche eignet im strengen Sinne nicht der Gesamtheit derselben, sondern denjenigen Personen, welche in sich die Fruchtbarkeit und Hirtengewalt tragen, durch welche die Kinder der Kirche gezeugt, gepflegt und geleitet werden[1]. Sie eignet mit einem Worte den Vätern der Kirche. Väter nennen wir dieselben mit Rücksicht auf ihren natürlichen Geschlechtscharakter, der zur Ausübung der höhern Functionen in der Kirche naturgemäß von Christus gefordert wird. Aber wenn man ihre Stellung in der Kirche formell nach ihrer übernatürlichen Seite betrachtet, mehr ihre Würde als ihre Person ins Auge faßt, dann tragen sie augenscheinlich den Charakter der Mutterschaft an sich. Ihre Personen erscheinen dann als in besonderer Weise mit dem Gottmenschen in seinem Heiligen Geiste vermählt, als diejenigen, durch welche der Gottmensch, wie der Vater durch die Mutter, seine Kinder zeugt, pflegt und erzieht. Gerade in dieser Beziehung kommt dann auch nicht die Vielheit ihrer Personen in Betracht, sondern die Einheit ihres Verhältnisses zu Christus und dem Heiligen Geiste, eine Einheit, welche auch im äußern Organismus durch die Abhängigkeit aller von dem Inhaber der vollen Hirtengewalt repräsentirt ist.

In dieser doppelten Verbindung — mit Christus und dem Heiligen Geiste nach innen und mit dem Stellvertreter beider nach außen — bilden

---

[1] Nur in einem analogen Sinne kann sie allen Gliedern der Kirche zugeschrieben werden, insofern alle zwar nicht die Gnade spenden resp. durch das priesterliche Opfer erwerben oder andere autoritativ leiten können, aber doch durch ihr Gebet und durch persönliche Opferung Gnade erflehen und durch ihre persönliche Einwirkung andere zum Guten anleiten. Diese allgemeine Fruchtbarkeit und Wirksamkeit aller Glieder schließt die engere Mutterschaft so wenig aus, daß vielmehr jene nur durch den engen Anschluß an die letztere bestehen, wie auch diese nur in Verbindung mit jener ihre eigene Fruchtbarkeit und Wirksamkeit erfolgreich entfalten kann. Beide Arten der Mutterschaft stehen in einer engen Beziehung zu einander und müssen sich gegenseitig unterstützen. Die Berechtigung und Bedeutung der allgemeinen beruht aber darauf, daß alle Mitglieder der Kirche Bräute Christi sind und als solche in sich und in dem Ganzen, dem sie angehören, ihrem Bräutigam, von seinem Geiste befruchtet, Frucht zu tragen und zur Ausbildung seines mystischen Leibes beizutragen berufen sind.

sie die eine Braut Christi, deren Schoß er befruchtet, um die Kinder der Kirche zu zeugen und zu nähren, deren Haupt er mit seiner Hirtengewalt krönt; so bilden sie damit auch die eine Mutter der Gläubigen. Aber sie alle zusammen sind das nur in der Weise, daß ihr Haupt, der Papst, es auch für sich allein ist. Insofern sie in kraft jener doppelten Verbindung auftreten und wirken, kommen daher die Qualitäten ihrer individuellen Persönlichkeit nicht in Betracht; mag diese Persönlichkeit gut oder schlecht sein, Christus wirkt durch sie als seine Organe, und diese Wirksamkeit bleibt immer fruchtbar bezw. unfehlbar, abgesehen von der persönlichen Beschaffenheit der Organe, fruchtbar in der Ausübung der Priestergewalt, unfehlbar in der Ausübung der vollen Hirtengewalt in Bezug auf Glaubens- und Sittenlehren. Das ist der concrete Sinn der vielfach nur sehr vag verstandenen Worte: die Kirche als solche kann nicht fehlen; die Fehler ihrer Glieder und ihrer Gewalthaber berühren sie selbst nicht. Ihr Schoß bleibt immer unbefleckt und heilig, weil er nichts anderes ist als der Sitz und das Vehikel der befruchtenden und regierenden Kraft des Heiligen Geistes. Und so sind auch die Kinder der Kirche, insofern sie in der Kraft des Heiligen Geistes aus diesem Schoße gezeugt und in demselben gehegt und geleitet werden, unbefleckt und heilig, sind Kinder Gottes in ihrem Sein und Leben. Weil aber eben die Träger der wundervollen Mutterschaft der Kirche in ihrer Person nicht immer ihrer Würde entsprechen, weil ferner die Kinder der Kirche nicht immer sich als solche betragen, der Fruchtbarkeit ihrer Mutter in sich entgegenwirken, ihrer Leitung sich entziehen: deshalb ist das äußere Antlitz dieser Himmelsbraut vielfach befleckt und entstellt; deshalb wuchert in ihrem Schoße, nicht aus demselben, manches Unkraut, das ihre Himmelsblüthen in Schatten stellt. Und wenn auch oft genug in leuchtenden Strahlen ihre innere Herrlichkeit und Größe sich kundgibt, so genügen doch auch diese leuchtenden Zeichen nicht, um ihre ganze wunderbare Größe zu enthüllen. Die wahre Glorie der Tochter des Königs ist von innen; sie liegt beschlossen in der wunderbaren Kraft, mit welcher der Heilige Geist in ihr und durch sie wirkt, und wird sich erst dann ganz offenbaren, wenn diese Kraft alle ihre treuen Kinder gänzlich gereinigt, geheiligt, verklärt, vergöttlicht haben wird. Je weniger jene Herrlichkeit von außen gesehen und begriffen werden kann, desto größer, desto erhabener ist sie; und je weniger selbst der der Kirche anklebende Schmutz ihre innerliche Herrlichkeit trüben oder gar aufheben kann, desto gediegener, desto göttlicher muß dieselbe sein. Aus beiden Gründen aber erscheint die Kirche als ein erhabenes Mysterium, das zu

seiner Annahme die ganze Kraft eines über alles Sichtbare und Natürliche sich hinausschwingenden göttlichen Glaubens fordert, aber auch diesem Glauben einen unbegreiflich hohen Inhalt gibt.

§ 81. Das sacramentale Mysterium im Christenthum.

Der geheimnißvolle Charakter der Kirche offenbart und bethätigt sich vorzüglich, wie schon aus dem Gesagten entnommen werden kann, in ihren Sacramenten. Durch die Sacramente und in Beziehung auf sie baut sich der innere, übernatürliche Organismus der Kirche auf, und durch sie vorzüglich äußert derselbe hinwiederum seine übernatürliche Kraft.

Ehe wir jedoch daran gehen, die Sacramente im engern Sinne ihrem tiefern Wesen nach zu betrachten, wollen wir, um für diese Betrachtung einen höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, eine das ganze Christenthum durchdringende Idee, die des sacramentalen Mysteriums überhaupt, welche den Sacramenten im engern Sinne zu Grunde liegt, näher erörtern.

1. Das Wort „Sacrament" kann nach seiner ursprünglichen Bedeutung gleichbedeutend mit „Mysterium" sein; wenigstens bilden die Ausdrücke an sich keinen Gegensatz zu einander. In der Kirchensprache wurden daher anfangs beide Ausdrücke ganz parallel gebraucht. Bei den lateinischen Vätern wird in der Regel das Wort sacramentum als Correlat des griechischen μυστήριον angewandt. Der Gegensatz, daß sacramentum etwas Sichtbares, μυστήριον etwas Unsichtbares, Verborgenes bezeichnet, tritt dabei nicht hervor. Vielmehr nennen die lateinischen Väter ganz unsichtbare Dinge, wie die Trinität, sacramenta, die griechischen umgekehrt sichtbare Dinge, wie die sieben Sacramente, wegen des in ihnen liegenden Geheimnisses, schlechtweg μυστήρια.

Im Laufe der Zeit bildete sich jedoch die Bedeutung von sacramentum dahin aus, daß damit zunächst sichtbare Dinge bezeichnet wurden, welche auf irgend eine Weise ein mysterium im engern Sinne enthalten, die also auch trotz ihrer Sichtbarkeit geheimniß*voll* sind. In solchen Dingen wird das Mysterium, das Verborgene, mit dem Sichtbaren verknüpft, und das aus beiden bestehende Ganze participirt dann zugleich an dem Charakter seiner beiden Theile: man könnte es füglich *sacramentales Mysterium* nennen. Ja auch die beiden verbundenen Theile participiren gegenseitig einer an dem Charakter des andern, insofern der eine auf den andern bezogen wird. So könnte man dann namentlich das im Sacramente verborgene Mysterium, insofern es eben mit dem Sacramente verbunden ist, als sacramentales Mysterium bezeichnen.

Die Bedeutung dieser Bestimmungen wird bald in der Anwendung an Beispielen klar werden. Vorerst müssen wir dieselben noch genauer ausführen.

In betreff des sacramentalen Mysteriums kommen offenbar zwei Momente wesentlich in Betracht, erstens nämlich das im Sacramente verborgene Mysterium als solches, und zweitens die Verbindung desselben mit dem Sacramente, der sichtbaren Sache. Nur dann, wenn beide Momente vollkommen ausgebildet vorhanden sind, werden wir im vollen Sinne von einem sacramentalen Mysterium reden können.

Was das erstere Moment betrifft, so kann natürlich für uns nur das als Mysterium gelten, was ein solches im strengen theologischen Sinne ist, also das wahrhaft Uebernatürliche, das weder für unsere Sinne, noch für unsere Vernunft wahrnehmbar ist. So würde es niemanden einfallen, den Menschen oder seinen Leib deshalb ein Sacrament oder sacramentales Mysterium zu nennen, weil die Seele in ihm verborgen ist; denn die Seele ist etwas Natürliches und, wenn auch nicht für die Sinne, so doch für die Vernunft natürlicherweise erkennbar.

Was das zweite Moment, die Verbindung des übernatürlichen Mysteriums mit der sichtbaren Sache, betrifft, so kann dieselbe eine doppelte sein, eine reale oder eine ideale. Letztere ist vorhanden, wenn eine sichtbare Sache ein Mysterium insofern in sich trägt, als sie dessen Symbol und Gleichniß ist, in welchem ich dasselbe für meine Erkenntniß veranschaulichen kann, oder worin mir das Mysterium von einer andern Intelligenz anschaulich vorgestellt wird. In diesem Sinne sprechen die Väter zuweilen von Sacramenten der Trinität in den Creaturen. Aber durch diese bloß ideelle Verbindung tritt das Sichtbare mit dem Unsichtbaren nicht wirklich zu einem Ganzen zusammen. Soll das sacramentale Mysterium als solches objective Realität haben, dann muß die Verbindung eine reale sein, wie die der göttlichen Person Christi mit seiner menschlichen Natur, die des vergeistigten Leibes Christi mit den sacramentalen Gestalten, wie die der Gnade mit dem begnadigten Menschen. Bei der ersten Verbindung ist das Sacrament zwar Sacrament, aber ein sacramentum vacuum, worin das Mysterium nicht wirklich enthalten ist; bei der letzten ist es ein sacramentum plenum, von dem Mysterium wirklich erfüllt, wirklich geheimnißvoll. Und weil im letztern Falle das Mysterium wirklich in der sichtbaren Sache gegenwärtig ist, deshalb wird es auch hier wirklich demjenigen gegenwärtig, welcher die sichtbare Sache sieht, nicht zwar so, daß er damit das Mysterium in sich selbst schaute, aber doch in der Weise, daß er,

wenn anderweitig durch den Glauben mit der Verbindung beider bekannt, beim Anblicke der sichtbaren Sache auch weiß, daß er das Mysterium wirklich vor sich hat.

Es gehört nämlich zum Wesen des sacramentalen Mysteriums, daß das Mysterium auch im Sacramente Mysterium bleibt. Das wäre nicht der Fall, wenn es in demselben schlechtweg offenbar würde; es soll ja eben etwas im Sacramente, im Innern desselben Verborgenes sein und bleiben. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß das Sacrament auch dazu angethan sei, das innere Wesen und die Bedeutung des Mysteriums zu veranschaulichen (wie das bei der Eucharistie durch die Gestalten des Brodes und Weines in Bezug auf die nährende und einigende Kraft des Leibes Christi geschieht), oder daß im Sacramente die Gegenwart des Mysteriums durch einzelne aus demselben hervorbrechende Strahlen sich kundgebe (wie bei der Menschheit Christi die hypostatische Union derselben durch die in ihr gewirkten Wunder hervorleuchtet). Nur darf das Wesen des übernatürlichen Mysteriums nicht im Sacramente zu Tage treten; dieses muß immer Gegenstand des Glaubens bleiben, der unter dem Sacramente in dessen Tiefe das erfaßt, was weder der äußere Sinn, noch die auf Grund seiner Wahrnehmung forschende Vernunft zu erreichen vermag.

Im Sinne der realen Verbindung des Verborgenen mit dem Sichtbaren sind die meisten Mysterien des Christenthums sacramentale Mysterien. Die Trinität ist kein solches, wenigstens nicht unmittelbar in sich; sie wird das nur mittelbar im Gottmenschen. Aber der erste Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorging, war schon ein sacramentales Mysterium, indem die übernatürliche, unsichtbare Gnade sich mit seiner sichtbaren Natur verband. Noch mehr aber ist es der Gottmensch; er ist das große Sacrament, „das offenbar große sacramentum der Barmherzigkeit“, wie hier die Vulgata bedeutungsvoll das griechische μυστήριον übersetzt, „welches offenbar geworden ist im Fleische“ [1]. Das Uebernatürliche im erhabensten Sinne vereinigte sich hier in der innigsten und realsten Weise mit der sichtbaren Menschheit, mit dem Fleische, wie die Menschheit eben nach ihrer sichtbaren Seite genannt wird, und zwar so, daß es, obgleich substantiell und persönlich im Fleische gegenwärtig, nichtsdestoweniger sich in demselben verborgen hielt. Weiterhin wird dieses Fleisch selbst wieder, nachdem es durch die Kraft der Gottheit zu einer übernatürlichen geistigen Existenzweise erhoben ist, zum Mysterium im Sacramente der Eucharistie, wo es

---

[1] 1 Tim. 3, 16.

sich mit den sichtbaren Gestalten des Brodes so innig vereint, daß es die ihnen homogene natürliche Substanz in der vollkommensten Weise vertritt und durch dieselben in Wirklichkeit vergegenwärtigt wird. Im Anschlusse an die Incarnation und die Eucharistie wird dann weiterhin die Kirche zu einem großen Sacramente, sie wird ein sacramentales Mysterium, weil sie, äußerlich sichtbar und nach ihrer sichtbaren Seite nur als ein Verein von bloßen Menschen erscheinend, in ihrem Innern das Mysterium einer wunderbaren Vereinigung mit dem menschgewordenen und in ihrem Schoße wohnenden Christus und mit dem sie befruchtenden und leitenden Heiligen Geiste verbirgt.

In allen diesen Gegenständen verificirt sich der Begriff des sacramentalen Mysteriums, wie wir ihn oben aufgestellt haben. In allen haben wir ein sichtbares natürliches Etwas, bei dessen Betrachtung man höchstens zur Ahnung des in ihm verborgenen Mysteriums gelangt, während man nur durch den Glauben gewiß werden kann, daß ein solches Mysterium wirklich da ist, daß es in dem Sichtbaren wirklich gegenwärtig vor uns steht.

Doch wozu, wird man fragen, diese subtilen Bestimmungen und Definitionen des sacramentalen Mysteriums?

Dieselben wären, dünkt uns, selbst dann schon wichtig und interessant genug, wenn sie nur dazu dienten, im Interesse der Wissenschaft den Begriff der christlichen Mysterien möglichst allseitig auszuführen. Sie sind nämlich um so wichtiger, weil dadurch erklärt wird, wie die Mysterien auch in ihrer Verbindung mit dem Sichtbaren nicht aufhören, Mysterien zu sein, und weil dadurch erst recht ihr Verhältniß zu ihrem Gegentheil, dem Sichtbaren, erkannt wird und damit dann auch zugleich der Gegensatz und das Wechselverhältniß zwischen Glauben und Wissen zu Tage tritt.

Aber außer dieser mehr subjectiven Bedeutung hat die Betrachtung der Sacramentalität mancher Mysterien auch die größte Bedeutung für eine tiefere Auffassung des ganzen Systemes der Mysterien selbst.

2. Um dieses zu zeigen, haben wir die Frage zu beantworten: warum und wozu ist bei manchen Gliedern des christlichen Systemes das übernatürliche, auch für die Vernunft unsichtbare Mysterium mit dem natürlichen und zwar sinnlich sichtbaren Elemente verbunden, obwohl zwischen beiden ein scharfer Gegensatz besteht?

Die Beantwortung dieser Frage läßt sich nach zwei Richtungen unternehmen, je nachdem man als Ziel der Vereinigung entweder das Eingehen des Natürlichen und Sichtbaren in das Uebernatürliche, Unsichtbare, oder das Hervortreten des Unsichtbaren, Uebernatürlichen durch das Sichtbare

auffaßt. Beide Richtungen müssen natürlich einander begegnen und wechselseitig bedingen; aber zur leichtern Erklärung der Sache müssen wir sie voneinander unterscheiden.

Also zuerst: warum wollte Gott, daß überhaupt das Sichtbare das übernatürliche Mysterium in sich aufnehme? Diese Frage gilt zunächst in Bezug auf den Menschen und mit ihm in Bezug auf die ganze sichtbare Natur, zu Gunsten welcher das Mysterium gegeben wird. Hier ist die Antwort einfach. Gott wollte nicht nur den geschaffenen reinen Geist, sondern auch die materielle Natur hauptsächlich im Menschen und in Beziehung auf den Menschen durch ihre Verbindung mit dem in letztern hineingelegten übernatürlichen Mysterium heiligen und verklären. Nicht bloß die geistige, sondern auch die materielle Natur wollte er zu seinem Tempel machen und diesen Tempel durch den Heiligen Geist mit übernatürlicher Heiligkeit und Herrlichkeit ausstatten. Dadurch, daß er im Menschen das Leibliche mit dem Geistigen substantiell vereinigte, setzte er die geistige und die sinnliche Natur in die innigste Verbindung, kraft welcher die leibliche Natur Antheil haben mußte an der übernatürlichen Erhebung der geistigen. Nun aber soll die auch der materiellen, leiblichen Natur zu verleihende Verklärung nicht sogleich in ihr offenbar werden. Vorerst wohnt in ihr das Uebernatürliche nur als höhere, himmlische Weihe, die erst später ihren Glanz enthüllen, als ein in ihrem Innern schlummernder göttlicher Keim, dessen reiche Kraft erst am Ende der Zeiten zum Durchbruche kommen soll. So ist namentlich im Menschen der sichtbare Leib desselben durch die in ihm wohnende Gnade des Heiligen Geistes mitgeheiligt, besitzt in ihr den Keim seiner eigenen zukünftigen Verherrlichung und trägt somit in sich ein großes Mysterium verborgen, das wir jetzt nur im Glauben ergreifen.

Doch eine noch größere Bedeutung erlangt das sacramentale Mysterium da, wo das Uebernatürliche nicht bloß einfach *in das Sichtbare hineintritt*, sondern eben in demselben und durch dasselbe *an uns herantritt*, in demselben und durch dasselbe als durch ein Vehikel und Werkzeug wirkt und sich mittheilt. Das erste geschieht, wie wir gesehen haben, beim Menschen und bei der sichtbaren Natur, welche das Uebernatürliche bloß aufnehmen, das zweite beim Gottmenschen, der seinen sichtbaren Leib in seine göttliche Person aufnimmt und dadurch denselben zum Träger und Vehikel seiner göttlichen Kraft erhebt. Hierauf beruht nun der *ganze sacramentale Organismus des Christenthums*, dessen Wesen darin besteht, daß die übernatürliche Gnade nicht

bloß als ein verborgenes Kleinod in der sichtbaren Welt niedergelegt wird, sondern auch an sichtbare Organe und Werkzeuge in ihrer Mittheilung gebunden ist.

Diese Gebundenheit des Mysteriums an das Sichtbare, des Uebernatürlichen an das Natürliche und namentlich an das Materielle könnte auf den ersten Blick als eine Erniedrigung desselben erscheinen, welche nur mit Rücksicht auf die natürliche Unvollkommenheit des Menschen, an welchen das Uebernatürliche herantreten soll, oder auf die durch die Sünde eingetretene Verkümmerung desselben sich motiviren lasse. Man möchte also dieses Verhältniß als ein in etwa unnatürliches und bloß auf medicinellen Gründen beruhendes auffassen, als wenn einerseits der Mensch als ein in die Sinnlichkeit versunkenes Wesen eben durch seine Schwachheit einer solchen sinnlichen Vermittlung des Uebernatürlichen bedürftig wäre, und andererseits auch durch diese Vermittlung in eine neue, aber heilsame Abhängigkeit von der sinnlichen Natur hineingewiesen und für seinen Stolz gedemüthigt werden sollte. Daran reiht sich der Gedanke, der sacramentale Charakter des Christenthums sei ausschließlich auf die gefallene Natur berechnet, während eine derartige Einrichtung im Urstande nicht hätte Platz greifen können; er bekunde die wunderbare Heilkraft des Christenthums, gehöre aber keineswegs an sich zu einer höhern, wunderbaren Oekonomie des Universums und des Uebernatürlichen insbesondere.

Wir sind allerdings nicht gesonnen, den übernatürlichen Einrichtungen des Christenthums ihren medicinellen Charakter, ihre Bedeutung für die Heilung der menschlichen Gebrechlichkeit abzusprechen. Wir stellen darum auch nicht in Abrede, daß der Sohn Gottes auch deshalb in menschlicher Natur zu uns herabgestiegen sei und unter sichtbarer Hülle noch fortwährend der Substanz und Kraft nach unter uns wohne, um dadurch unserer Schwachheit, die das Uebernatürliche, ja selbst das Geistige nur unter einer sinnlichen Form lebendig zu fassen vermag, zu Hilfe zu kommen. Trotzdem glauben wir, daß diesem ganzen Verfahren etwas Tieferes zu Grunde liegt.

Das, was wir über das Mysterium des ersten Menschen im Urstande und über das Mysterium des Gottmenschen gesagt haben, weist uns darauf hin. Schon beim ersten Menschen beobachteten wir eine eigenthümliche, wunderbare Verflechtung der übernatürlichen Gnade mit der Natur des Menschen, und zwar mit der materiellen Seite derselben. Die Fortpflanzung der Gnade war dort an die Fortpflanzung der Natur gebunden; da aber die Fortpflanzungsfähigkeit der menschlichen Natur von ihrer ma=

teriellen Seite abhängt und durch einen materiellen, sinnenfälligen Act sich bethätigt: so war hier die Gnade an einen sinnenfälligen Act geknüpft; in diesem Act und durch denselben trat sie an die Descendenten Adams heran, mithin auf sacramentale Weise, obgleich in anderer Art, als dies bei den christlichen Sacramenten der Fall ist. Der Grund dieser sacramentalen Verbindung lag hier offenbar nicht darin, daß durch den sinnlichen Act den Nachkommen Adams das Bewußtsein und die Veranschaulichung der ihnen mitgetheilten Gnade gewährt würde; wenigstens tritt diese Rücksicht hier ganz in den Hintergrund. Der Grund ist augenscheinlich darin zu suchen, daß Gott die Gnade wie ein Gut des Geschlechtes behandeln, daß er seine übernatürliche Fruchtbarkeit mit der natürlichen des Geschlechtes verflechten, beide zu einem harmonischen Ganzen verbinden und dadurch jener eine natürliche Unterlage, dieser eine übernatürliche Weihe geben wollte. Wie die materielle Seite der menschlichen Natur der aus der Gnade fließenden übernatürlichen Verklärung theilhaft werden und die Gnade dereinst auch an der Leiblichkeit der Menschen ihren Glanz offenbaren sollte: so sollte auch die Leiblichkeit der Menschen das Vehikel für die Gnadengemeinschaft im Geschlechte werden — eine wahrhaft großartige Einrichtung, aus der wir erkennen, wie wunderbar die göttliche Weisheit das Höchste mit dem Niedrigsten zu verbinden trachtete, damit beide in geheimnißvoller Einheit und Wechselbeziehung die vollste Harmonie des Universums repräsentirten, damit das Hohe in der Durchdringung des Niedrigen seine ganze Kraft offenbarte, das Niedrige hinwiederum, an der Kraft des Hohen participirend, aus seiner natürlichen Niedrigkeit erhoben würde. Das war der sacramentale Charakter des Urstandes des ersten Menschen und die erhabene Bedeutung desselben.

Die durch den Gottmenschen begründete Ordnung mußte noch in höherem Sinne und aus tiefern Gründen einen sacramentalen Charakter tragen.

Daß im Gottmenschen eine göttliche Person selbsteigen in eine sichtbare Natur hinein und in derselben und durch sie an die Menschen herantrat, hat seinen Grund nicht bloß darin, daß es dadurch dem Menschen möglich würde, unter der sichtbaren Hülle seinen Gott leichter zu fassen und zu lieben, sondern noch mehr darin, daß diese göttliche Person dadurch im vollsten Maße sich nach außen offenbarte und in der innigsten und universalsten Weise mit dem ganzen Menschengeschlechte in Verbindung trat. Nur durch diesen Eintritt in die sichtbare und leibliche Menschennatur konnte der Sohn Gottes einen mystischen Leib gewinnen, indem er mit einem ganzen Geschlechte, dessen Einheit wesentlich durch seine Leiblichkeit

bedingt ist, sich vereinigte und dieses ganze Geschlecht in sich aufnahm. Da nun die vom Sohne Gottes angenommene leibliche Natur als solche die wesentliche Bedingung seiner Einheit mit dem Geschlechte, diese Einheit aber wiederum der Grund der höchsten Erhebung des Geschlechtes und damit zugleich der Theilnahme desselben an der übernatürlichen geheimnißvollen Kraft seines Hauptes ist: so war es ganz natürlich, daß die geheimnißvolle Gnadenkraft des Sohnes Gottes nur durch das Vehikel seiner leiblichen Menschheit in das Geschlecht eintrat. Und nicht bloß war dieses Gebundensein der Gnadenkraft an ein leibliches Vehikel hier ganz selbstverständlich, wir müssen auch hinzufügen: diese Verbindung war, weit entfernt, die Gnade oder ihren Empfänger herabzuwürdigen, im Gegentheil gerade dazu angethan, beide weit mehr zu ehren und zu verherrlichen, als sie ohne eine solche Verbindung geehrt und verherrlicht worden wären. Denn gerade da wird die Gnade am meisten verherrlicht, wo sie nur auf Grund einer unaussprechlich innigen, persönlichen Verwandtschaft mit Gott, dessen Natur sich in ihr ausgießt, mitgetheilt wird; und nirgendwo wird auch der Empfänger der Gnade mehr geehrt als da, wo er nicht als Fremder, sondern als Glied des eingebornen Sohnes Gottes mit den Vorzügen desselben überschüttet wird.

Die erhabenste Verbindung Gottes und seiner übernatürlichen Gnadenkraft mit der sichtbaren, materiellen Natur geschieht also gerade durch den sacramentalen Charakter des Gottmenschen, dadurch, daß sein Fleisch wahrhaft und wesentlich die Fülle der Gottheit in sich enthält und damit zu einer caro vivificans wird, aus der für uns das übernatürliche Leben sprudelt. Natürlich wird damit auch das Fleisch selbst auf wunderbare Weise verherrlicht, indem es als Träger einer übernatürlichen Kraft auftritt, und zwar wird es in Christus noch unendlich mehr verherrlicht als bei Adam. Bei Adam war es nur der Conductor der Gnadenkraft, die nicht wesentlich und substantiell mit ihm verbunden war; im Gottmenschen aber wird es, gleichsam als Glied der göttlichen Person, auch das wirkliche Organ derselben in ihrer übernatürlichen Wirksamkeit.

Wenn aber nun einmal das Christenthum in seiner Grundlage durch und durch sacramental ist, und wenn eben diese Sacramentalität es in der ganzen Größe seines übernatürlichen, geheimnißvollen Wesens darstellt, dann muß natürlich auch das ganze auf jener Grundlage sich erhebende Gebäude einen sacramentalen Charakter an sich tragen. Ist einmal der Sohn Gottes im sichtbaren Fleische der Menschheit nahegetreten und hat er in diesem Fleische seine wunderbare Kraft niedergelegt, dann muß auch

seine fortwährende Gegenwart hienieden, seine substantielle Vereinigung mit der ganzen Menschheit und seine übernatürliche Wirksamkeit in derselben sich in sacramentaler Weise vollziehen; sonst würde der Aufbau seiner Grundlage nicht entsprechen, würde der heranwachsende Baum von der in seiner Wurzel liegenden Idee und Tendenz abweichen.

Wie der Sohn Gottes durch die Menschwerdung seine leibliche Einheit mit dem Geschlechte zur Grundlage seiner übernatürlichen Einheit mit demselben machte, so mußte er auch diese letztere Einheit dadurch krönen, daß er die erstere zum Abschlusse brachte; das that er, indem er sich der leiblichen Nahrung substituirte, dieselbe in sein Fleisch und Blut verwandelnd. Und da er nun seinem eigenen Fleische eine so wunderbare Fruchtbarkeit verliehen, so mußte er dieselbe auch von da aus in seinen mystischen Leib, die Kirche, und in die ihr dienenden materiellen Elemente ausgießen. Daher ließ sich die vergöttlichende, übernatürliche Kraft des Gottmenschen, welche den Geist des Menschen und den Leib desselben erheben und verklären sollte, bis in die Tiefe der materiellen Natur herab, um von da aus den Geist wie von beiden Seiten, von oben und von unten, ihn umspannend zu durchdringen und zu verklären. Gerade die materielle Natur, die sonst den Geist von seiner natürlichen Höhe herabzuziehen geeignet ist, wurde durch die Incarnation so hoch erhoben, daß sie fortan in der Kraft Gottes zur übernatürlichen Erhebung des Geistes mitwirken sollte.

Das ist die erhabene Idee, welche wir uns von dem sacramentalen Organismus des Christenthums und von dem Wesen und der Bedeutung der sacramentalen Mysterien in demselben zu machen haben.

Man wird daraus auch ersehen, daß eben die Sacramentalität, das heißt die reale Verbindung des Uebernatürlichen mit dem natürlich Leiblichen, in sich selbst ein überaus großes und erhabenes Mysterium ist; so weit ist sie davon entfernt, das Mysterium selbst aufzuheben oder dessen übernatürliche Bedeutung zu beeinträchtigen. Noch mehr wird sich das herausstellen, wenn wir in folgendem die Sacramente der Kirche im engern Sinne näher betrachten.

§ 82. Mystisches Wesen der kirchlichen Sacramente.

Unter Sacramenten der Kirche im engern Sinne versteht man diejenigen äußern Zeichen, durch welche die Gnade Christi angedeutet und übermittelt wird. Damit ist auch schon ausgesprochen, daß sie ein Mysterium *in sich* enthalten und folglich eben in ihrer Eigenschaft als Sacramente wahre Mysterien *sind*.

Wären diese Sacramente nichts anderes als bloße symbolische Handlungen, wodurch unsichtbare Dinge vorgestellt, oder einfache sociale Acte und Zeichen, wodurch in der Kirche ebenso wie in andern menschlichen Gesellschaften die Aufnahme in dieselbe, die Zulassung zu Aemtern u. s. w. vollzogen werden sollte, so würden sie in keiner Weise einen geheimnißvollen Charakter haben.

Auch dann würde das noch nicht der Fall sein, wenn wir die Kirche zwar als eine von Gott begründete religiöse Gesellschaft betrachten, aber ohne Rücksicht auf eine übernatürliche Erhebung ihrer Glieder zur Theilnahme an der göttlichen Natur. Diese Gesellschaft könnte dann bevollmächtigt sein, im Namen Gottes durch äußere, officielle Acte Sünden nachzulassen, ihre Glieder mit Gott zu versöhnen und ihnen ein documentirtes Recht auf Beistand und Hilfe von seiten Gottes zu verleihen. Aber wer würde darin etwas wahrhaft Mystisches finden? Auch unter Menschen werden ja durch äußere Acte Schulden nachgelassen, Privilegien ausgetheilt, Rechte verliehen. Die Sacramente stünden hier auf derselben Linie wie z. B. die Salbung Davids zum Könige, welche, in göttlichem Auftrage vollzogen, ihm die königliche Würde verlieh und zugleich den Beistand Gottes zur Verwaltung derselben mit sich brachte. Selbst die durch die Sacramente stattfindende Application der Verdienste Christi würde unter diesen Umständen ihnen kein geheimnißvolles Wesen verleihen; sie bestünde ja hier nur in der officiellen Zuwendung der von Christus uns verdienten Rechte und Ansprüche, wobei nichts anderes wunderbar wäre als die Verdienste des Gottmenschen selbst, die aber zu den so aufgefaßten Sacramenten nur in einer rein äußerlichen, juristischen Beziehung stehen würden.

Nach einer solchen Auffassung wären zwar die Sacramente nicht bloße Zeichen zur Veranschaulichung einer unsichtbaren Sache; sie hätten auch zugleich eine wahre Wirksamkeit, aber nur eine moralische, sowohl in Bezug auf ihre Wirkung, die sich nur auf das äußere, moralische oder juristische Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen würde, als in Bezug auf ihre Wirkungsweise, welche bei einer solchen Wirkung auch keine andere als eine moralische sein kann. Etwas Wunderbares, geheimnißvoll Großes wird man darin nicht finden.

Aber so sehr auch der Rationalist sich in einer derartigen Beseitigung des Wunderbaren gefallen möge, nach katholischer Anschauung muß dasselbe wenigstens insofern festgehalten werden, als die vermittelst der Sacramente zu erzielende Wirkung, die heiligmachende Gnade, kein bloßes moralisches Verhältniß zu Gott, sondern etwas durchaus Reales, etwas

mystisch Reales ist, eine Theilnahme des Menschen an der göttlichen Natur und dem göttlichen Leben, eine Wirkung, die nicht durch eine bloße Bevollmächtigung eines Menschen von seiten Gottes, sondern nur durch eine selbsteigene, übernatürliche Einwirkung des Heiligen Geistes mit seiner ganzen göttlichen Wunderkraft erzielt werden kann.

Wie immer man auch die Betheiligung der sacramentalischen Zeichen und ihrer Verwalter bei der Production der Gnade in der Seele auffassen wolle, ob man die Kraft des Heiligen Geistes durch sie hindurchgehen oder von ihnen als Pfändern der Verdienste Christi herabgezogen werden läßt: soviel ist sicher, daß bei der Production der Gnade vermittelst der Sacramente eine höchst reale und höchst wunderbare göttliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes entfaltet wird, daß also auch mit den Sacramenten selbst, mit den äußern Zeichen, keine bloß moralische, sondern eine hyperphysische, wunderbare Kraft und Wirksamkeit in irgendwelcher Weise verbunden sein muß.

Demgemäß haben wir uns die sacramentalen Handlungen unzweifelhaft wenigstens so zu denken wie diejenigen äußern Thätigkeiten, z. B. Worte, Berührungen u. s. w., wodurch die Heiligen in der Kraft Gottes äußere Wunder in der sinnlichen Welt, Krankenheilungen, Erweckungen von Todten u. dgl. vollzogen. Ob und wie die Heiligen selbst und ihre äußern Thätigkeiten bei diesen Wundern betheiligt waren; ob sie durch ihre Person bloß die Gnadenwirkung Gottes verdienten und ihre Verdienste durch die äußern Handlungen auf den Empfänger der Wunderwirkung übertrugen, oder ob die Kraft Gottes auch durch sie und ihre Handlungen auf den Empfänger überging: das ist eine Frage über den Modus, in welchem das Wunder durch ihre Vermittlung bewirkt wurde; die Realität des Wunders an sich hängt bloß davon ab, daß die Wirkung nur durch göttliche Kraft erfolgen kann, und die Handlungen der Heiligen sind dadurch allein Thätigkeiten von wahrhaft wunderbarer Wirksamkeit, weil auf irgend eine Weise die Production des Wunders und darum auch die wunderwirkende Kraft mit ihnen verbunden ist.

Die mit den Sacramenten verbundene Wunderkraft ist aber um so größer, als dadurch nicht ein sichtbares Werk in der sinnlichen Natur, sondern ein unsichtbares Werk im Geiste des Menschen, und zwar eine absolut und wesentlich übernatürliche Wirkung, die Theilnahme an der göttlichen Natur und dem göttlichen Leben, hervorgebracht wird. Bei den Wundern im gewöhnlichen Sinne gibt sich die übernatürliche Kraft in einer sichtbaren Wirkung kund; hier aber bleibt die Wirkung ein tiefes

Mysterium; darum ist denn auch das Sacrament selbst mit Rücksicht auf die mit ihm verbundene geheimnißvolle Kraft durchaus ein erhabenes, übernatürliches Mysterium.

Die Grundlagen dieser Verbindung haben wir schon früher hinlänglich erörtert und können daher jetzt leicht ihr Wesen und ihren Modus näher bestimmen.

Die Verbindung der übernatürlichen Kraft des Heiligen Geistes mit den kirchlichen Organen beruht anerkanntermaßen wesentlich auf der Incarnation des Gottmenschen und seiner Verbindung mit den Gliedern des Geschlechtes. Als Haupt des Geschlechtes hat Christus vermöge seiner göttlichen Würde dem Geschlechte alle Gaben der Gnade wahrhaft verdient. Aber dieses Verdienst soll nun erst den einzelnen Menschen zugewandt werden, damit sie das objectiv schon für sie erworbene Recht auf die Gnade auch wirklich in Besitz nehmen. Das wollte Christus bewerkstelligen durch äußere, in seiner Kirche und im Namen derselben verrichtete Handlungen, an die er die Mittheilung seiner Verdienste geknüpft hat. Da er nämlich als Haupt eines zwar mystischen, aber zugleich sichtbaren Leibes die Menschen als Glieder dieses Leibes zur Gemeinschaft seiner Würden und Rechte berufen wollte, so mußte er auch die Mittheilung derselben ordentlicherweise davon abhängig machen, daß die Menschen durch äußere Handlungen diesem mystischen Leibe eingegliedert würden oder als Glieder desselben zu ihm, als ihrem Haupte, in eine besondere Beziehung träten. Kraft solcher Handlungen also werden die Menschen würdig und berechtigt, daß die göttliche Gnadenkraft des von ihrem Haupte ausgehenden Heiligen Geistes sich in ihnen bethätige; durch solche Handlungen tritt das Verdienst Christi an uns heran und zieht die Gnadenkraft des Heiligen Geistes auf uns herab.

Hierin besteht die sogen. moralische Wirksamkeit oder vielmehr Mitwirkung der Sacramente bei der Mittheilung der Gnade, d. h. sie vermitteln uns die Gnade kraft ihres moralischen Werthes, den sie dadurch besitzen, daß sie im Namen Christi vollzogen werden und seine Verdienste appliciren. Wenn auch diese moralische Vermittlung der Gnade durch die Sacramente der einzige Modus ihrer Wirksamkeit wäre, so würde doch immerhin das Mysterium sehr groß sein; nicht als wenn es an sich wunderbar wäre, daß durch sinnliche Handlungen Verdienst zugewandt wird, sondern weil in unserem Falle die Größe des zugewandten Verdienstes und darum auch der Werth der Handlung, in der es enthalten, unbegreiflich groß und erhaben ist, indem dadurch der Heilige Geist selbst

herbeigezogen und das höchste außergöttliche Gut, die Gnade der Kindschaft, dem Menschen übermittelt wird.

Nichtsdestoweniger scheint damit noch nicht das ganze Wesen der sacramentalischen Wirksamkeit erschöpft zu sein. In dieser Voraussetzung wären nämlich die Sacramente nicht eigentlich Werkzeuge der die Gnade producirenden Kraft Christi und des Heiligen Geistes, sondern bloß Werkzeuge Christi, insofern er uns der zu empfangenden Gnade würdig macht: man könnte alsdann nicht gut sagen, daß der Heilige Geist durch die Sacramente wirke, sondern müßte streng genommen sich dahin aussprechen, daß die Sacramente auf den Heiligen Geist wirken, um ihn zur Offenbarung seiner heiligenden Kraft zu bestimmen. Aber gerade das erstere ist zu stark in der Sprache der Heiligen Schrift und der Väter betont, als daß wir es unberücksichtigt lassen oder moralisch erklären dürften; und überdies bietet die Stellung des Gottmenschen zu uns nach der früher gegebenen Darstellung dafür einen gewichtigen innern Grund, der die Sache zugleich hinlänglich zu erklären scheint.

Der Gottmensch brachte in seiner Menschheit die Fülle der Gottheit und mit seiner eigenen göttlichen Person auch den von ihr ausgehenden Heiligen Geist in das Menschengeschlecht herab. Nicht bloß durch das Verdienst seiner Menschheit, sondern durch die hypostatische Vereinigung seiner Menschheit mit der Gottheit brachte er diese und den Heiligen Geist auf die Erde herab. So tritt gerade in der Menschheit Christi und durch sie als ihr Organ die göttliche Kraft an uns heran; und wie sie hier durch ein in der innigsten Verbindung mit ihr stehendes Organ an die Menschheit herantritt, so kann und wird sie auch von da aus durch andere Organe, die mit jenem in Verbindung stehen, sich über das ganze Geschlecht ausbreiten und an jeden Einzelnen herantreten. Die äußern Handlungen dieser Organe, an welche die Wirksamkeit der Sacramente geknüpft ist, sind deshalb nicht bloß Pfänder, die uns derselben versichern, sondern zugleich wirkliche Vehikel der von Christus, dem gottmenschlichen Haupte, in seine Glieder ausgeströmten Kraft und wirken daher auf ähnliche Weise, wie Christus durch seine äußern Handlungen, Worte und Berührungen seine Wunderkraft von sich ausgehen ließ. Eine solche Verbindung ist zwar höchst wunderbar und unbegreiflich; aber das soll sie eben sein, sie kann und soll eben ein Mysterium sein, weil ihre Grundlage, die Incarnation, das Mysterium aller Mysterien ist.

Diese Art der Vermittlung der Gnade durch die Sacramente nennt man gewöhnlich die physische Wirksamkeit der letztern, nicht als wenn das äußere Zeichen seiner eigenen Natur nach zur Wirkung des Sacramentes

beitrüge, sondern vielmehr deshalb, weil es das wahre Vehikel einer übernatürlichen Kraft ist, die ihm beiwohnt oder innewohnt. Physisch nennt man sie bloß im Gegensatze zur moralischen Wirksamkeit des Verdienstes; an sich wäre sie eher als hyperphysisch zu bezeichnen.

Bei der Eucharistie kann dieselbe nicht in Abrede gestellt werden, wenn überhaupt die reale Vereinigung der Menschheit Christi mit der unsrigen eine wirkliche Bedeutung haben soll; aber eben darum muß man sie auch bei den übrigen Sacramenten so lange als möglich festhalten, da dieselben an dem sacramentalen Charakter der Eucharistie participiren und mit ihr einen großen sacramentalen Organismus ausmachen. Selbstverständlich wohnt in der Eucharistie die heiligende Kraft des Heiligen Geistes ganz anders als in den übrigen Sacramenten; dort ruht sie substantial im lebendigmachenden Fleische des Wortes; in den übrigen Sacramenten, welche bloß Handlungen sind, kann sie nicht in dieser Weihe ruhen, sie kann bloß durch diese Handlungen, während sie gesetzt werden, sich nach dem Empfänger hindirigiren. Aber eben diese virtuelle, vorübergehende Verbindung scheint man denselben auch nicht leicht absprechen zu dürfen, ohne sie ganz und gar mit der Eucharistie in Disharmonie zu bringen [1].

Doch sei dem wie ihm wolle; das müssen wir jedenfalls festhalten: mit den Sacramenten der Kirche ist auf irgend eine Weise die übernatürliche, vom Gottmenschen ausgehende Gnadenkraft des Heiligen Geistes verbunden, und zwar deshalb verbunden, weil der Empfänger des Sacraments durch den Empfang in eine besondere Beziehung zum Gottmenschen als seinem Haupte tritt und vermöge dieser Beziehung auch der Kraft des Hauptes als Glied desselben theilhaft werden muß.

Das ist die allgemeine Idee von dem mystischen Wesen der christlichen Sacramente, durch welche sowohl die innere Structur jedes einzelnen Sacramentes als auch die harmonische Verbindung und Wechselbeziehung aller zu einander, sowie endlich die mystische Organisation der Kirche selbst bedingt wird.

§ 83. Die innere Structur der einzelnen Sacramente und deren Verhältniß zu einander.

Das eben beschriebene geheimnißvolle Wesen ist nun in den einzelnen Sacramenten auf verschiedene Weise ausgebildet. Insofern wir ihre gemeinschaftliche Wirkung, die übernatürliche Gnade, welche von den Theo-

[1] Vgl. § 68, 2 und den folgenden § 83, 3.

logen die res sacramenti, das im sichtbaren Zeichen verborgene Mysterium, genannt wird, ins Auge fassen, kann kein wesentlicher Unterschied zwischen denselben stattfinden. Aber die Beziehungen zu dem großen Sacramente des Gottmenschen, in welche uns die einzelnen Sacramente versetzen, und wodurch sie eben ihre gemeinschaftliche res vermitteln, sind bei den einzelnen wesentlich verschieden, und in Rücksicht auf jene Beziehungen erhält auch die gemeinschaftliche res eine mannigfache Bedeutung und Bestimmung.

1. Vor allem unterscheiden wir, abgesehen von der Eucharistie, in den übrigen sechs Sacramenten zwei Klassen, die consecratorischen und die medicinellen. Zu erstern zählen wir die Taufe, die Firmung, die Priesterweihe, die Ehe; zur zweiten Klasse die Buße und die letzte Oelung.

Die erstern nennen wir consecratorisch, weil wir durch sie für eine übernatürliche Bestimmung geweiht werden und eine besondere permanente Stellung im mystischen Leibe Christi einnehmen.

Durch die Taufe werden wir in den mystischen Leib Christi aufgenommen, also als Glieder Christi eingeweiht; durch sie nehmen wir darum zuerst an seinem übernatürlichen Leben Antheil; in ihr werden wir als Kinder Gottes geboren und zugleich dazu bestimmt und verpflichtet, als Glieder Christi mit ihm seinen himmlischen Vater in übernatürlicher Weise zu verherrlichen.

Auf daß wir nun aber mannhafte Kinder Gottes und starke, thatkräftige Glieder Christi werden, tritt gleichsam als Complement zur Taufe die Firmung hinzu, um uns noch inniger und fester mit Christus zu verbinden, noch eine höhere Weihe uns zu ertheilen, dadurch aber auch von ihm die übernatürliche Gnade reichlicher auf uns überströmen zu lassen. Damit ist die übernatürliche Weihe und Stellung des einzelnen, einfachen Gliedes im Leibe Christi vollendet.

Es muß jedoch auch solche Glieder geben, welche die Stelle und die Wirksamkeit des Hauptes in der Kirche vertreten, welche mit Christus und an seiner Statt als übernatürliche Mittler zwischen Gott und den Menschen auftreten; sie müssen in ganz besonderer Weise mit Christus in Verbindung treten, eine ganz besondere Weihe erhalten und durch diese Verbindung und diese Weihe der übernatürlichen Gnade vorzüglich theilhaft werden. Das geschieht durch das Sacrament der Priesterweihe; sie ist die Weihe per excellentiam, weil sie dem Empfänger die erhabenste und heiligste Function überträgt, die es auf Erden geben kann.

Endlich haben auch jene, welche sich als Glieder des Leibes Christi zur natürlichen Erzeugung neuer Glieder verbinden, eine besondere übernatürliche Stellung im Leibe Christi. Denn obgleich Christus die Wiedergeburt zu Kindern Gottes sich selbst und seiner Kirche vorbehalten, so hat doch die Ehe unter Christen wesentlich den Zweck, die Kinder, welchen sie das natürliche Dasein gibt, nur für den Leib Christi, welchem die Eheleute selbst angehören, zu erzeugen, insofern also die Kinder als Heilige [1], d. h. zur Heiligkeit bestimmte, hervorzubringen. Daher ist der christliche Ehebund wesentlich nicht nur ein Bild des geheimnißvollen Bündnisses zwischen Christus und der Kirche, sondern auch ein Organ dieses letztern, das zu dem übernatürlichen Zwecke desselben, Kinder Gottes zu erzeugen, mitzuwirken hat. So besitzt die christliche Ehe ihrem Wesen nach eine übernatürliche Weihe, und die Eheleute selbst werden durch dieselbe Gott auf ganz besondere Weise geweiht und treten somit in eine besondere Verbindung mit Christus und seinem Gnadenleben.

Diese Weihe, welche die consecratorischen Sacramente ertheilen, ist, auch abgesehen von der Gnade, die sie mit sich bringt, bei den meisten nicht bloß ein moralisches Verhältniß, sondern mit einem reellen, übernatürlichen Zeichen verbunden, welches durch das Sacrament hervorgebracht wird und uns reell in übernatürlicher Weise mit Christus verbindet. Ein solches ist in den drei ersten consecratorischen Sacramenten der Charakter Christi, welcher der Seele als das Siegel ihrer besondern Verbindung mit Christus eingedrückt wird. Nur in der Ehe ist ein solches der Seele eingedrücktes Siegel der Weihe nicht naturgemäß; denn einerseits ist sie nicht so sehr die Weihe einer Person als eine geweihte Verbindung zweier Personen, welche, wie wir später sehen werden, von dem heiligen Charakter der verbundenen Personen ihre Heiligkeit empfängt, andererseits aber erhält sie schon in ihrer Consummation eine eigenthümliche, reale Besiegelung. In der Einheit des Fleisches stellt nämlich die Ehe nach der Lehre des Apostels ein reelles Abbild ihres Ideals, der Verbindung Christi mit der Kirche, dar, und hierin erlangt sie denn auch die vollendete Unauflöslichkeit ihrer Weihe, wie eine solche bei den übrigen consecratorischen Sacramenten mit dem unauslöschlichen Charakter verbunden ist.

Alle consecratorischen Sacramente vermitteln nun die übernatürliche geistige Gnade und Lebenseinheit mit Gott in besonderer Weise, je nachdem sie uns in eine besondere Stellung zu Christus und seiner Kirche bringen und

---

[1] 1 Kor. 9, 14.

uns so eine verschiedene Weihe ertheilen. Wie überhaupt die eine göttliche Gnade an Christus und seine Kirche geknüpft ist, so wird sie uns hier auf verschiedene Weise zu theil, je nachdem wir im Organismus des Leibes Christi in der einen oder der andern Art an der Würde bezw. den Aemtern des Hauptes theilzunehmen berufen sind und dadurch auch an seiner Gnadenfülle mehr oder weniger theilnehmen müssen. Die Weihen sind einestheils verschiedene Titel auf die Gnade, welche dieselbe in Anspruch nehmen; andererseits erhält die Gnade mit Rücksicht auf sie eine verschiedene Bestimmung, sofern wir durch dieselbe den verschiedenen Zwecken der Weihen entsprechen können und sollen. Auf Grund dieser Doppelbeziehung zu der Weihe, an die sie geknüpft ist, wird die den einzelnen Sacramenten entsprechende Gnade die sacramentale Gnade genannt.

Die Weihe im Charakter resp. im Ehebunde ist also das eigentlich Specifische in diesen Sacramenten; sie ist gewissermaßen auch die unmittelbare und nächste Wirkung der Sacramente, ohne welche das Sacrament gar nicht zu stande kommen, also nicht ratum sein kann, während es seinem Wesen nach wohl bestehen kann, wenn auch die Gnade bei der Vollziehung des Sacramentes wegen eines im Empfänger vorhandenen Hindernisses nicht mitgetheilt wird. Die Weihe liegt also in der Mitte zwischen dem äußern Sacramente und der res sacramenti; darum ist sie, wie die Theologen sagen, res simul et sacramentum; res in Bezug auf das äußere Sacrament, durch das sie bezeichnet und bewirkt wird, sacramentum in Bezug auf die Gnade, weil diese von ihr abhängt und durch ihr reales Siegel einigermaßen bezeichnet wird.

Diese Unterscheidung von sacramentum, sacramentum simul et res, res sacramenti wurde ursprünglich von den mittelalterlichen Theologen auf die Eucharistie angewandt und ist erst später analog auch auf die übrigen Sacramente übertragen worden. Bei der Eucharistie ist dieselbe nämlich am offenbarsten und ergibt sich ganz von selbst aus der Natur der Sache. Das äußere Zeichen der Eucharistie, die Gestalten des Brodes und Weines (sacramentum), enthält und bezeichnet zunächst und unmittelbar nicht die Gnade, sondern den Leib und das Blut Christi (res simul et sacramentum), sowie der Genuß des Zeichens den Genuß des Leibes Christi und unsere Verbindung mit demselben zu einem Leibe bezeichnet und bewirkt. Erst durch den Leib Christi und unsere Verbindung mit demselben zu einem mystischen Leibe wird uns die Gnadenfülle desselben mitgetheilt, nehmen wir an dem in ihm verborgenen göttlichen Leben Antheil (res sacramenti). Da nun in den übrigen Sacramenten die

Gnadenmittheilung in analoger Weise vor sich gehen muß, so ist es zu ihrem tiefern Verständniß sehr angemessen, auch auf sie diese Unterscheidung zu übertragen.

Das haben denn auch viele Theologen gethan; weil man aber die tiefe und allgemeine Bedeutung der Unterscheidung nicht scharf genug ins Auge faßte, war man sehr uneinig darüber, was eigentlich in den Sacramenten das sacramentum simul et res sei. Dasselbe besteht, wie aus dem Gesagten erhellt, gerade in jener besondern Verbindung mit dem Gottmenschen als dem Haupte seines mystischen Leibes, durch welche uns auf einen besondern übernatürlichen Titel hin und zu einem besondern übernatürlichen Zwecke die Theilnahme an dem Geiste, d. h. an der Gottheit und dem göttlichen Leben des Gottmenschen vermittelt wird.

Wie in der Eucharistie durch die reale Verbindung mit der unter dem äußern Sacramente verborgenen Substanz des wirklichen Leibes Christi, so wird in der Taufe die Gnade vermittelt durch die im Taufcharakter enthaltene Mitgliedschaft des mystischen Leibes Christi, in der Firmung durch die in ihr gegebene Consolidation dieser Mitgliedschaft, welche uns zum männlichen Kampfe mit Christus und für Christus verpflichtet, in der Priesterweihe durch die in ihrem Charakter uns zu theil werdende Erhebung zu Organen der priesterlichen Functionen Christi, in der Ehe durch Herstellung der heiligen Verbindung der Eheleute untereinander und mit Christus zum Zwecke der Ausbreitung seines mystischen Leibes: und so ist bei den consecratorischen Sacramenten der Charakter resp. der heilige Bund in ähnlicher Weise sacramentum simul et res wie bei der Eucharistie die unter dem äußern Sacramente verborgene Substanz Christi.

Die consecratorischen Sacramente sind demnach in doppelter Weise wahrhaft übernatürlich und deshalb geheimnißvoll in ihrer Kraft und in ihren Wirkungen; einmal, indem sie hier die übernatürliche Gnade und mit ihr das Princip des übernatürlichen Lebens und die Einheit des Geistes mit der Gottheit hervorbringen und in sich der Kraft nach enthalten, und wiederum, indem sie eine übernatürliche Weihe ertheilen, durch welche das Subject zu einer über seine Natur erhabenen Stellung im mystischen Leibe Christi erhoben wird.

2. Etwas anders verhält es sich mit jenen beiden, welche wir oben medicinelle Sacramente genannt haben. Sie erheben nicht das Subject zu einer neuen, übernatürlichen Stellung und Bestimmung im Leibe Christi; sie haben vielmehr den unmittelbaren eigenthümlichen Zweck, das Böse, und was damit in Verbindung steht, aus dem Subject zu entfernen. Aber

die Art und Weise, wie sie dieses thun, läßt auch sie in ihrem specifischen Charakter als wahrhaft übernatürlich erscheinen. Denn sie heben die Sünde mit ihrem Gefolge eben insofern auf, als sie ein Hinderniß und der Gegensatz zur übernatürlichen Gnade, also ein Uebel ist, das nicht an einem bloßen Menschen, sondern an einem Gliede Christi haftet und dasselbe an der Ausübung seiner Functionen und der Erreichung seines Zieles hindert. Sie setzen mithin ihrem Wesen nach in dem Subject, auf welches sie wirken, seine übernatürliche Stellung im Leibe Christi voraus und wirken daher auf dasselbe auch kraft der organischen Verbindung, in der es mit dem Haupte steht. Sie heilen das Glied Christi eben als solches, indem sie entweder die aufgehobene lebendige Verbindung mit dem Haupte wiederherstellen, oder die bestehende, aber durch läßliche Sünden beeinträchtigte ausgleichen, oder die gefährdete schützen, oder endlich im letzten, entscheidenden Kampfe den Uebergang in die Ewigkeit sichern.

Das Sacrament der Buße hat hauptsächlich die erstern beiden Wirkungen, das der letzten Oelung die beiden letztern. Bei beiden kann man ihren specifischen sowohl wie ihren übernatürlichen Charakter und ihre innere Organisation auf ähnliche Weise wie bei den consecratorischen, durch ein Moment bestimmen, welches zugleich sacramentum und res sacramenti ist.

Bei der Buße liegt dasselbe in der richterlichen Aufhebung der unbezahlten Schuld im Sinne von debitum satisfaciendi, welche Aufhebung durch die Reue des Schuldners einerseits und durch die Zuwendung der Genugthuung Christi als des Hauptes andererseits zu stande kommt. Hierdurch wird dann die Berechtigung zur Wiedererlangung der Gnade verliehen. Es besteht folglich nicht in der Collation eines neuen Titels auf die Gnade, sondern in der Vernichtung des Gegentitels und in dem damit gegebenen Wiederaufleben des bestehenden Titels, wodurch jedoch die Mittheilung der Gnade ebensogut vermittelt wird, wie wenn ein neuer Titel übertragen würde. Die Nachlassung der Schuld und die Wiederkehr der Gnade wurzeln hier in dem Charakter des Gliedes Christi, durch welchen dasselbe sowohl selbst genugthun als auch der Genugthuung Christi sowie seiner Verdienste und seiner Gnadenkraft theilhaft werden kann.

Bei der letzten Oelung ist das sacramentum simul et res, der Brennpunkt des Sacramentes, schwieriger zu bestimmen, und zwar deshalb, weil sie sowohl mit den consecratorischen Sacramenten wie auch mit der Buße verwandt ist; sie ist nämlich zugleich ein Complement resp. Supplement des Bußsacramentes, indem sie die Ueberbleibsel der Sünde und ihre

Folgen, eventuell aber auch selbst die schweren Sünden aufheben soll, und ein Supplement der Firmung, indem sie den Empfänger zum letzten, schwersten Kampfe, zur Erringung des wichtigsten, entscheidenden Sieges ausrüsten soll. Wenn man, was uns das Richtigere zu sein scheint, die letztere Seite als die vorherrschende betrachtet, und die Tilgung der Ueberbleibsel der Sünde als secundäres Moment in die Ausrüstung zum letzten Siege über die Sünde und den Tod aufnimmt, so läge das sacramentum simul et res eben in der Weihe zu diesem Siege, welche dann ähnlich, wie die Taufe, einerseits die Reinigung von den Schulden, andererseits die Gnade mit der Kraft zum Siege involvirte [1]. Die Tilgung der Schuld geschieht ja hier ohnehin nicht auf dem Wege der gerichtlichen Ausgleichung, wie beim Bußsacramente, sondern in Form einer gnädigen Abwaschung, obschon dieselbe nicht nur, wie die Taufe, ernstliche Reue, sondern auch den Willen, genugzuthun und womöglich sich dem Bußgerichte zu unterwerfen, voraussetzt. Die genannte Weihe zum letzten Kampfe besteht nun aber hier nicht darin, daß Christus seinem Gliede eine neue Stellung oder eine neue permanente Function, ein Amt in seinem mystischen Leibe verleiht, sondern darin, daß er sich mit ihm in der Stellung, worin es sich befindet, für die Zeit der Noth und der Gefahr in einen besondern Rapport setzt, damit es seine Stellung behaupten und über die Hindernisse, welche der Erreichung seines Zieles im Wege stehen, triumphiren könne. Deshalb drückt die letzte Oelung ebensowenig wie die Ehe und die Buße einen sacramentalen Charakter ein; sie knüpft vielmehr, obgleich in anderer Weise wie diese, an den Tauf- resp. den Firmungscharakter an [2].

---

[1] Darum bleibt die Oelung doch immer vorherrschend ein medicinelles Sacrament, weil es den Empfänger nur einweiht zum Siege über die eigene geistige und leibliche Schwäche und Krankheit.

[2] Das sacramentum simul et res sacramenti hat auch bei den medicinellen Sacramenten, ähnlich wie bei den consecratorischen, eine so feste Stellung gegenüber der res tantum (der Gnade), daß diese Sacramente auch beim Abgang der res sacramenti ob verschiedener im Empfänger entgegenstehender Hindernisse dennoch ihre nächste specifische Wirkung erzielen und somit selbst da, wo sie, wie die Theologen sagen, informia sind, dennoch rata sein können. Für die letzte Oelung folgt das schon daraus, daß sie in derselben Todesgefahr nicht wiederholt werden kann, und nicht anzunehmen ist, daß derjenige, welcher beim Empfange nicht disponirt ist, wenn er sich später disponirt, der Gnade des Sacraments verlustig gehe. Bei der Buße ist es ebenfalls von vielen gewichtigen Theologen angenommen, daß, wenn ein mit mehrern schweren Sünden Belasteter nur an einen Theil derselben denkt und diesen beichtet, und zwar mit einer Reue, welche, weil aus der specifischen Häßlichkeit dieser Sünden genommen, nicht auch für die übrigen vergessenen mitgelten kann, dann diesem die gebeichteten Sünden durch die Absolution wirklich nach-

Auch die medicinellen Sacramente sind also nicht nur in ihrer letzten Wirkung, der heiligmachenden Gnade, sondern auch in der Art und Weise, wie sie dieselbe bewirken, in ihrer innern Structur, wodurch dieselbe erzielt wird, wesentlich übernatürlich und geheimnißvoll. Denn wenn sie auch, weil keinen Charakter eindrückend, keine neue organische Verbindung mit Christus hervorbringen, so basirt doch ihre ganze Wirksamkeit auf dem im Empfänger resp. im Spender vorhandenen Charakter, wird also durch die im Charakter enthaltene mystische Organisation des Leibes Christi getragen und auf die Heilung des in jener Organisation ruhenden Lebens gerichtet.

3. Da nun aber auch die Ehe, obgleich sie in einen neuen heiligen Stand einführt, doch keinen neuen Charakter eindrückt, sondern vielmehr aus dem bereits vorhandenen Charakter ihre höhere übernatürliche Bedeutung schöpft, so steht dieses Sacrament in Bezug auf seine innere Structur auf derselben Linie wie die medicinellen Sacramente. Ebenso ist auch der Stand, in den es einführt, kein constitutives Glied im mystischen Organismus der Kirche, sondern nur eine Abzweigung desselben.

Um die innere Organisation der Sacramente und die mannigfaltigen Formen, in welchen dieselbe sich darstellt, tiefer zu verstehen, können wir also auch, abgesehen von der Eucharistie, zwei Arten von Sacramenten unterscheiden, die charakterisirenden oder hierarchischen, und die nicht hierarchischen. Hierarchische sind diejenigen, welche durch den Charakter, den sie eindrücken, einerseits die Gliederung des mystischen Leibes Christi constituiren, und andererseits durch diese Constitution in die betreffenden Glieder die Gnadenkraft des Hauptes deriviren: Taufe, Firmung, Weihe. Nicht hierarchisch sind diejenigen, welche auf Grund der durch den Charakter vollzogenen Eingliederung in den Leib Christi entweder durch specielle Designation zu einer bestimmten Function oder Verrichtung oder durch Entfernung von Hindernissen die Gnade von seiten des Hauptes vermitteln: Ehe, letzte Oelung, Buße. Die erstern drei bewirken eine Erhebung des Empfängers zu einer übernatürlichen organischen Einheit mit Christus, wodurch die Lebenseinheit mit ihm vermittelt wird; die letztern bewirken auf Grund jener Erhebung, daß der Empfänger, auf dieser Höhe stehend, unter ver-

---

gelassen würden, insoweit nämlich, daß Gott dieselben nicht mehr als Schuldtitel ansieht, welche den Sünder von seiner Gnade ausschließen: obgleich natürlich, so lange die andern Sünden nicht ebenfalls bereut sind, die Gnade nicht zurückerstattet werden, und die Nachlassung selbst, weil sie noch nicht die Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott involvirt, keine vollständige sein kann. Vgl. *Lacroix*, Theol. mor. l. 6, p. 2, n. 675.

schiedenen Verhältnissen, in welche er hier eintreten kann, in eine specielle Communication mit dem Haupte tritt, wodurch zur Bewährung, Erhaltung oder Wiederherstellung seiner hohen Würde auf Grund der organischen Verbindung mit dem Haupte die übernatürliche Gnade vermittelt wird.

Hieraus gewinnen wir nun auch eine tiefere Vorstellung von der realen und sogen. physischen Wirksamkeit der Sacramente, von der wir oben sprachen. Dieselbe wird gewöhnlich deshalb hauptsächlich bekämpft, weil es sich nicht denken lasse, wie eine sinnliche und dazu zeitlich verlaufende Handlung in der Seele eine geistige, ja absolut übernatürliche Wirkung, die nur in einem Augenblicke eintreten kann, auch nur als Instrument hervorzubringen vermöge.

Wenn es sich um die Wirkung der Sacramente schlechthin handelt, so meint man damit zunächst die res tantum, die Gnade. Dieser Wirkung gegenüber erscheint aber nach unserer Auffassung als wirkende Ursache nicht das äußere Zeichen allein, das sacramentum tantum, sondern auch das sacramentum simul et res, wodurch eben das äußere Sacrament als sacramentum ratum oder valens constituirt wird. Bei den hierarchischen Sacramenten ist das sacramentum simul et res auch ein wahres, reales, an der Seele des Empfängers haftendes, inneres Zeichen. Wie nun diese Sacramente durch das äußere sinnliche Zeichen zu der äußern sichtbaren Seite der Quelle aller Sacramente, dem „großen Sacramente der Frömmigkeit" im Gottmenschen, in Beziehung treten: so werden sie durch das innere Zeichen mit der innern geistigen Seite des Gottmenschen, der hypostatischen Union der sichtbaren Menschheit mit dem Logos, aus welcher wie die Menschheit Christi selbst, so auch alle sacramentalen Handlungen ihre Kraft ziehen, in Verbindung gesetzt. Das innere Sacrament ist gleichsam die Seele des äußern; letzteres wird durch jenes in höhere geistige Regionen hineingezogen, um die Gnade herbeiführen zu können, und bleibt dann auch in demselben wirksam, nachdem es in sich selbst zu sein aufgehört hat. Wie aber so das innere Sacrament durch seine permanente Fortdauer die Wirkung desjenigen äußern Sacramentes, womit es selbst ins Dasein getreten, forterhält: so kann es für diejenigen äußern Sacramente, welche selbst kein solches Zeichen mit sich bringen, den Anknüpfungspunkt bilden, wodurch sie ebenfalls zur Bewirkung der Gnade befähigt werden. Das sacramentum simul et res, welches diesen Sacramenten zukommt, ist kein Sacrament im strengen Sinne, wie auch keine eigentliche res; es besteht ja nur in einer moralischen Beziehung, wie des Losseins von der Schuld, des ehelichen Bündnisses, oder der Bestimmung zum letzten

Kampfe. Wenn folglich auch bei diesen Sacramenten eine reale Vermittlung zwischen dem äußern Sacramente (sacramentum tantum) und der Gnade (res sacramenti) stattfinden soll, so muß dieselbe ebenfalls in dem durch die hierarchischen Sacramente eingedrückten Charakter liegen.

Dieses vorausgesetzt, wird die Wirksamkeit des Gottmenschen, wodurch die Gnade hervorgebracht wird, zunächst und hauptsächlich auf den Empfänger übergeleitet durch den Charakter, und durch das äußere Sacrament nur insofern, als es mit dem Charakter in Beziehung tritt und als ein organisches Ganzes mit ihm und durch ihn wirkt. Die Production des Charakters selbst kann man dann aber natürlich nicht als eine Wirkung des bereits constituirten Sacramentes betrachten, sondern als eine von Christus als dem cooperator und administrator des äußern Sacramentes zu dessen Completirung producirte und mit demselben in organische Verbindung gebrachte Wirkung.

4. Es ist klar, daß diese Structur der einzelnen Sacramente und infolgedessen der Organismus ihrer Gesamtheit auf das engste mit der innern Structur und dem Organismus des großen Mysteriums der Kirche zusammenhangen. Wie sich in den Sacramenten das sacramentale Wesen der Kirche als des mystischen Leibes Christi reflectirt, so wird auch der Organismus der Kirche und die Circulation ihrer Lebenskräfte durch die Sacramente gebildet und getragen. Wie das substantiale Sacrament der Eucharistie das Herz der Kirche, so sind die andern sacramentalen Functionen die Adern ihres Lebens, die Organe, wodurch die Glieder des Leibes gebildet und in mannigfaltiger Beziehung zum göttlichen Haupte erhalten werden.

Aber ebenso klar ist es auch, daß alle Sacramente, wie die Kirche selbst, ein absolut übernatürliches Wesen und eine mystische Bedeutung haben. Wie die Kirche selbst nicht so sehr der wiederhergestellte oder geheilte Leib des ersten Adam, als vielmehr der vom Sohne Gottes selbst angezogene und durch die Einheit mit ihm unendlich hoch über seine frühere, geschweige denn über seine bloß natürliche Stellung erhobene Leib des neuen himmlischen Adams ist: so müssen auch ihre Sacramente, welche das Geschlecht Adams in die Einheit dieses Leibes mehr oder minder hoch erheben und innerhalb desselben die Lebenscommunication vermitteln, durchaus übernatürlich und geheimnißvoll sein und eine übernatürliche, die Natur nicht bloß heilende, sondern erhebende und verklärende Wirksamkeit entfalten.

Es darf nicht befremden, wenn wir im allgemeinen bei den Sacramenten so sehr ihre erhebende übernatürliche Wirksamkeit, nicht ihre medi=

cinelle Bedeutung betonen und oben nur zwei Sacramente medicinelle genannt haben. Es widerspricht das keineswegs der gewöhnlichen Darstellung, nach welcher alle Sacramente als Heilmittel der kranken Menschheit betrachtet werden. Insofern nämlich sowohl die Wiederbegründung der übernatürlichen Ordnung, als auch die Stärkung des Geistes gegen die Macht der Begierlichkeit dem Zustande des Zerfalles entgegenwirkt, der durch die allgemeine wie durch die persönliche Sünde über den Menschen gekommen ist, sind sie alle, wie auch das große sacramentum pietatis, in dem sie wurzeln, ein antidotum, ein Gegengift gegen das Gift der Sünde, welches durch seinen Pesthauch das übernatürliche Leben erstickt und das natürliche corrumpirt hatte. Wie aber jene Krankheit keine bloße Schwächung des höhern Lebens, sondern zugleich einen wahren Seelentod involvirt, der durch eine förmliche Regeneration aufgehoben werden muß; wie Christus nicht bloß das Verlorene wiedergeben, sondern den Besitz desselben in sich selbst consolidiren und krönen und deshalb auf sich selbst als dem Ecksteine eine ganz neue, höhere Ordnung der Dinge aufbauen wollte: so können auch die Sacramente nur dadurch uns heilen, daß sie uns in diese höhere Ordnung einreihen und aus ihr ein ganz neues himmlisches Leben schöpfen lassen; sie müssen heilen, indem sie erheben und verklären. Nur diejenigen unter ihnen, welche in der einmal constituirten höhern Ordnung den störenden Anomalien derselben entgegenwirken, entsprechen ausschließlich dem Begriffe eines Heilmittels, aber nur deshalb, weil sie in einer übernatürlichen Sphäre dasselbe leisten und in ähnlicher Weise wirken wie in der natürlichen Sphäre die Arznei.

§ 84. Mystische Natur und Bedeutung des sacramentalen Charakters.

Dem Gesagten zufolge hat der sacramentale Charakter in dem Organismus der Kirche die größte und umfassendste Bedeutung. Wenn wir ihn sacramental nennen, sollten wir nicht nur daran denken, daß er durch einzelne Sacramente hervorgebracht wird, sondern auch daran, daß er sowohl in den Sacramenten, durch die er hervorgebracht wird, der Brennpunkt ihrer ganzen Wirksamkeit und Bedeutung als in den übrigen die Basis und der Anknüpfungspunkt ihrer ganzen Thätigkeit ist. Er ist gleichsam das geistige Bindeglied, wodurch die äußern sacramentalen Handlungen in die übernatürliche Ordnung hineingezogen werden. Als sacramentum simul et res ist er die Seele des äußern Sacramentes, aber gerade deshalb auch ein ebenso großes Mysterium wie die res, welche er

vermittelt. Es lohnt sich daher der Mühe, die mystische Natur und Bedeutung des sacramentalen Charakters genauer zu betrachten.

1. Das ganze Wesen und die ganze Bedeutung des Charakters scheint uns darin aufzugehen, daß er in den Gliedern des mystischen Leibes Christi die Signatur ist, wodurch ihre Angehörigkeit an das gottmenschliche Haupt durch Verähnlichung mit ihm gekennzeichnet und ihre organische Verbindung mit demselben hergestellt wird. Der Charakter der Glieder des gottmenschlichen Hauptes muß nämlich ein Reflex des gottmenschlichen Charakters eben dieses Hauptes sein; denn gerade an diesem Charakter, wodurch das Haupt zum Christus wird [1], müssen die Glieder participiren, um Christen zu sein. Die Signatur der Menschheit Christi, wodurch sie ihre göttliche Würde und Weihe erhält, ist aber nichts anderes als die hypostatische Union des Logos mit ihr; folglich muß auch in den Gliedern des mystischen Leibes Christi der Charakter in einem Siegel bestehen, das ihre Beziehung zum Logos als eine der hypostatischen Union analoge und auf dieselbe gegründete in ihnen darstellt und verwirklicht.

Man wird sehen, daß diese Idee mit allem, was die Kirche und die bewährtern Theologen über den Charakter lehren, übereinstimmt und sogar dieses alles erst recht in harmonische Verbindung bringt. Die Unklarheiten, welche in der Auffassung des Charakters gewöhnlich unterlaufen, beziehen sich hauptsächlich darauf, daß man sein Verhältniß zur heiligmachenden Gnade und zum Gnadenleben nicht distinct genug auffaßt. Andererseits muß sich aber doch gerade aus der Beziehung des Charakters zum Mysterium der Gnade seine mystische Natur am hellsten herausstellen. Von hier aus wollen wir daher auch unsere Entwicklung beginnen.

Darin stimmen beide, der Charakter und die Gnade der Kindschaft, überein, daß beides Gnaden, d. h. übernatürliche Gunsterweisungen Gottes sind, und daß sie beide uns heiligen. Aber die Gnade der Kindschaft ist in der Weise eine Gunstbezeigung Gottes, daß die väterliche Gunst Gottes untrennbar mit ihr verbunden, förmlich in ihr eingeschlossen ist, und zwar deshalb, weil sie uns zum übernatürlichen Ebenbilde der göttlichen Natur macht — sie ist schlechthin gratia gratum faciens; sie heiligt uns ferner so, daß wir formell durch dieselbe eine heilige Gesinnung und Lebensverbindung mit Gott besitzen — sie ist schlechthin gratia sanctificans. Der Charakter hingegen macht uns Gott insofern wohlgefällig, als er uns

---

[1] S. oben § 51, 6.

als Angehörige des Sohnes Gottes erscheinen läßt, und heiligt uns insofern, als wir um des Sohnes Gottes willen eine heilige Würde erlangen, kraft deren wir sowohl an seiner Verehrungswürdigkeit theilnehmen, als auch die Bestimmung zur Verrichtung hoher und heiliger Functionen erhalten; kurz, er heiligt uns und macht uns Gott wohlgefällig durch die Heiligkeit der Weihe, der Consecration. Er unterscheidet sich von der Gnade in uns in analoger Weise, wie in Christus selbst die Gottwohlgefälligkeit und Heiligkeit, welche seine menschliche Natur formell durch die Angehörigkeit an den Logos (die hypostatische Union) besaß, von derjenigen sich unterschied, welche in der Conformation seiner menschlichen Natur mit der göttlichen und der Lebensverbindung der erstern mit der letztern bestand.

Man könnte sagen, die Gnade sei eine Veredlung und Erhebung unserer Natur und ihrer Thätigkeit durch Verklärung und Transformation derselben, der Charakter eine Veredlung und Erhebung der Hypostase, insofern er unsere Hypostase zu einer gewissen Einheit mit der Hypostase Christi erhebt und an der Consecration, welche die letztere durch die göttliche Würde des Logos erhält, theilnehmen läßt. Obgleich er nicht identisch ist mit der gratia gratum faciens im engern Sinne, so kann man ihn daher doch nicht schlechtweg zu den gratiae gratis datae rechnen, weil er zunächst doch immer dem Inhaber selbst, nicht bloß andern zu gute kommt und ihm zum wenigsten eine höhere Würde verleiht.

Aber trotz dieser Unterschiede besteht zwischen dem Charakter und der Gnade eine überaus innige Verwandtschaft und Verbindung, eine ähnliche Verbindung wie zwischen der Gnade in der Menschheit Christi und der hypostatischen Union. In Christus war die hypostatische Union die Wurzel, aus welcher die Gnade in seiner Menschheit entsprang, von welcher getragen die letztere einen unendlichen Werth empfing und in ihrem Bestande ewig gesichert blieb. Auch bei uns entspringt die Gnade aus dem Charakter, nicht als wenn der letztere der latente Gnadenstoff [1] wäre, der nach Entfernung der Hindernisse entbunden würde, sondern weil er uns mit Christus als der Quelle der Gnade in Verbindung bringt und

[1] Der Gedanke Oswalds, den Charakter mit dem latenten, die Gnade mit dem entbundenen Caloricum zu vergleichen, scheint uns nicht zutreffend zu sein, schon deshalb, weil dann erstens jeder, welcher die Gnade besitzt (auch ohne die Taufe), auch den Charakter besitzen müßte, wie überall, wo die Wärme frei ist, auch der Wärmestoff sich befindet; und weil zweitens in den Verdammten der hier so genannte Gnadenstoff, das übernatürliche Lebenselement, wenn auch nur gebunden, zurückbleiben müßte, was der Anschauung aller Theologen widerspricht.

uns ein Recht darauf gibt, daß wir die Gnade, wenn wir ihr kein Hinderniß entgegenstellen, wirklich besitzen. Der Besitz der Gnade und die Gnade selbst erlangen ferner durch ihre Abhängigkeit vom Charakter einen höhern Werth: der Besitz, weil wir erst durch den Charakter die Gnade als ein vollberechtigtes, uns als Gliedern Christi gebührendes Eigenthum innehaben; die Gnade, weil ihr reines Gold hier gehoben wird durch den kostbaren Edelstein, dem sie als Einfassung dient, weil das Kleid des Adoptivkindes Gottes in Verbindung mit dem Siegel der Eingliederung in den natürlichen Sohn einen weit größern Glanz empfängt. Wie nun aber der Charakter dadurch, daß er uns in organische Verbindung mit der Quelle der Gnade bringt, die letztere in uns begründet und hebt, so muß er sie auch in uns erhalten und ihren Besitz für die Ewigkeit sichern. Er gibt uns ein Recht darauf, daß wir, so lange wir Glieder Christi sind und nicht endgiltig durch unser Mißverdienst die Geltendmachung unserer Ansprüche verwirkt haben, auch an dem Leben Christi theilnehmen; er fesselt die Liebe Gottes dergestalt an uns, daß sie selbst dann, wenn wir die Gnade verscherzt haben, immer noch bereit ist, uns dieselbe zurückzugeben.

Der Unterschied zwischen unserem Charakter und dem in der hypostatischen Union enthaltenen Charakter Christi besteht hinsichtlich der Wirkung nur darin, daß der letztere die ganze Fülle der Gnade in die Seele herabbringt, dieser Gnade einen schlechthin unendlichen Werth mittheilt und dieselbe mit absolut unwandelbarer Festigkeit in der Seele begründet, während der unsere nur ein unserer Fassungskraft entsprechendes Maß der Gnade in uns ausgießt, nur einen Schatten von der unendlichen Würde desjenigen, mit dem er uns verbindet, über dieselbe verbreitet und endlich an dem Widerstreben unseres Willens ein Hinderniß für die Geltendmachung seiner Kraft finden kann. Es ist aber klar, daß auch bei uns der Charakter mit dem Abgange der Gnade sich der Idee nach nicht verträgt; der Charakter fordert wenigstens bei uns, daß wir durch die Gnade uns als lebendige Glieder Christi erhalten, und wenn wir die Gnade verlieren, verletzen wir damit auch das Siegel unserer Verbindung mit Christus, indem wir es des Glanzes, der es naturgemäß umgeben sollte, berauben.

2. Damit gelangen wir zu einer andern Seite, die wir am Charakter hervorzuheben haben, und worin wir zugleich neue Beziehungen zur Gnade finden werden, nämlich zu der Bestimmung, welche die durch ihn besiegelte Würde und Verbindung mit Christus uns mittheilt und auflegt. Als Glieder des gottmenschlichen Hauptes sind wir nämlich ipso facto

berufen, auch an den Thätigkeiten theilzunehmen, zu welchen er durch seinen gottmenschlichen Charakter berufen ist. Diese Berufung schließt eine Befähigung oder Bevollmächtigung zur Theilnahme an jenen Thätigkeiten und die Verpflichtung ein, sich an denselben zu betheiligen. Die Thätigkeit des Gottmenschen concentrirt sich in seinem Priesterthum [1], in welchem einerseits der Logos durch seine Menschheit die Gnade an die Creatur übermittelt, andererseits die Menschheit, vom Logos getragen, den höchsten Cult der Creatur an Gott vermitteln kann und soll.

In ersterer Beziehung bestimmt, d. h. befähigt und verpflichtet uns der Charakter eines Gliedes Christi in doppelter Weise zur Theilnahme an seiner priesterlichen Thätigkeit. Erstens nämlich befähigt und verpflichtet er uns zur Aufnahme und Entgegennahme der Wirkungen der gnadenspendenden Wirksamkeit des Gottmenschen in den Sacramenten, welche, mit Ausnahme der Taufe, die uns eben den hierzu erforderlichen Charakter mittheilt, nur dann auf uns wirken können, wenn wir in den Organismus des Leibes Christi, dessen Adern die Sacramente bilden, aufgenommen sind. Zweitens befähigt und verpflichtet der priesterliche Charakter insbesondere seinen Inhaber, auch activ an der gnadenspendenden Wirksamkeit des Gottmenschen als Organ desselben mitzuwirken. Die passive Theilnahme an der Gnadenspendung tritt ihrer Natur nach vor der activen in den Hintergrund; sie ist keine eigentliche Function und die Vollmacht dazu kein Amt im gewöhnlichen Sinne; aber nichtsdestoweniger erheischt sie doch immer eine wahre Bevollmächtigung, sowie eine specielle Verbindung mit Christus und eine Configuration mit demselben, in der Weise, wie jedes zum Körper gehörige Glied, um an dem Leben desselben theilzunehmen, in etwa nach Art des Hauptes gebildet und mit ihm verbunden sein muß.

Nach der andern Beziehung, mit Rücksicht nämlich auf den Gott darzubringenden Cult, offenbart sich die Bestimmung oder die Consecration, die uns der Charakter gibt, noch weit großartiger und allgemeiner. Hier werden wir nämlich durch alle Charaktere mehr oder weniger zur Theilnahme an den Culthandlungen Christi befähigt und verpflichtet. Zunächst wird der Priester durch seinen Charakter so mit Christus configurirt, daß er befähigt ist, das Opfer Christi, die actio per excellentiam, die den höchsten übernatürlichen Cult Gottes enthält, zu conficiren und darzubringen; aber durch den Taufcharakter werden auch alle übrigen befähigt, dieses Opfer, wenn nicht zu conficiren, so doch es als ihr eigenes, ihnen durch

---

[1] S. oben § 62, 4.

ihre Mitgliedschaft im Leibe Christi wahrhaft angehöriges Opfer Gott darzubringen. Durch beide Charaktere zugleich werden überdies die Inhaber befähigt und berufen, in dem Leben der Gnade, welches ihr Charakter mit sich bringt, auch sich selbst Gott zum lebendigen Opfer darzubringen. In letzterer Hinsicht tritt zur Taufe als ordentliche Vollendung und zur Priesterweihe als ordentliche Unterlage die Firmung hinzu; denn an und für sich verleiht die Firmung keine neue Vollmacht zur Setzung von äußern Acten oder zur Theilnahme an solchen, sondern bekräftigt nur die vorhandene Befähigung und Verpflichtung zur Ausübung der äußern und innern Culthandlungen. Jeder Charakter salbt und consecrirt uns somit in dieser Hinsicht zur activen Theilnahme am Priesterthum Christi, an jenem göttlichen Priesterthum, zu welchem seine Menschheit durch die hypostatische Union eingeweiht wurde.

Da in dem gottmenschlichen Charakter Christi außer seinem Priesterthum auch sein prophetisches und königliches Amt einbegriffen war: so müssen wir hinzufügen, daß wir im sacramentalen Charakter weiterhin berufen werden, am prophetischen und königlichen Amte Christi theilzunehmen, ohne daß jedoch ohne weiteres, sei es durch den Tauf- oder den Weihecharakter, diese Berufung die Vollmacht involvire, namentlich mit juridischer, andere bindender Kraft als geistlicher Lehrer oder Herrscher aufzutreten. Auch kann die Uebertragung dieser rein socialen Gewalt, welche nicht unmittelbar einen übernatürlichen Verkehr zwischen Gott und den Menschen vermittelt, nicht an einen bestimmten besondern Charakter geknüpft sein; sie setzt nur nothwendigerweise den Taufcharakter und ordnungsmäßig den Weihecharakter voraus. Daher hatte der hl. Thomas ganz recht, wenn er den Charakter zunächst nur auf die Theilnahme am Priesterthum Christi bezieht. Wie derselbe in seinem Wesen eine consecratio, so ist er auch unmittelbar nur auf die Setzung bezw. Aufnahme einer res sacra gerichtet, während die Lehr- oder Regierungsgewalt nur auf die Leitung anderer Personen gerichtet ist und deshalb auch keine specielle Consecration ihres Trägers fordert [1].

Ueberall bewährt sich also unsere zu Anfang ausgesprochene Idee, daß der Charakter, wodurch die Christen gesalbt werden und Christen sind, in ihnen analog dasselbe ist, was in Christus dasjenige ist, wodurch er eben der Christus ist, nämlich die hypostatische Union der Menschheit mit

[1] P. 3, q. 83, a. 5. Uebrigens hat der hl. Thomas a. a. O. den Charakter nur von einer Seite aus aufgefaßt, indem er ihn bloß als Signatur einer Befähigung, nicht auch ausdrücklich als Siegel einer Würde darstellt. Letzteres ist jedoch hier mit ersterem stillschweigend von selbst gegeben.

dem Logos. Wenn mithin die Theologen sagen, der Charakter sei ein signum configurativum cum Christo, dann ist das nicht zu verstehen von einer Aehnlichkeit, die wir mit der Beschaffenheit der göttlichen oder der menschlichen Natur in Christus hätten — denn diese liegt in der Gnade —, sondern von einer Aehnlichkeit, oder vielmehr Aehnlichkeit **und** Verbindung mit der Besiegelung der menschlichen Natur durch die göttliche Person.

3. Es ist wahr, unter diesem Gesichtspunkte muß uns der Charakter als ein außerordentlich großes, unbegreifliches Mysterium erscheinen. Aber in einem Leibe, worin das Haupt eine so wunderbare, unbegreifliche Signatur in sich trägt, muß auch der auf seine Glieder fallende Schatten derselben etwas überaus Erhabenes sein. Dieser Gedanke muß uns davor bewahren, die Idee des Charakters durch die Schranken unserer schwachen natürlichen Vorstellungskraft zu verstümmeln oder sie sonst zu einseitig aufzufassen.

Wenn erstens das Haupt seine göttliche Würde und sein göttliches Priesterthum, kurz seinen wahrhaft göttlichen Charakter durch eine so reale Signatur erhält, wie es die hypostatische Union des Logos mit der Menschheit ist: dann müssen auch wir die hohe Würde und die priesterliche Berufung, welche uns als Gliedern Christi zu theil wird, nicht bloß durch eine rein äußerliche Deputation oder Bestellung, sondern durch einen innern, realen Abdruck der Signatur unseres Hauptes empfangen. Ersteres ließe sich nur denken, wenn das Haupt selbst bloß durch moralische Einheit mit Gott oder durch den bloßen Willen Gottes zu seiner höhern Würde und zu seinem Priesterthum berufen wäre. Die Verbindung eines realen Abzeichens oder Insiegels mit unserer Würde und Berufung hat ihren tiefsten Grund nicht darin, daß dieselbe kenntlich werden soll für Gott oder seine Engel, geschweige denn für uns selbst, sondern darin, daß Gott diese Würde und Berufung zu seiner und unserer Verherrlichung uns innerlich eingraben und tief in uns begründen will, wie ja auch die Gnade, die jene Würde uns vermittelt, keine bloße Gunst, sondern wirkliches göttliches Leben, und die eucharistische Vereinigung, zu der sie uns berechtigt, kein bloß figürlicher, sondern ein realer und substantialer Genuß des Leibes Christi ist.

Zweitens glauben wir schließen zu müssen, daß der Charakter kein arbiträres oder künstliches Zeichen der durch ihn besiegelten Würde und Berufung sein kann, wie das bei den äußern Abzeichen menschlicher Würden der Fall ist; er muß ein Siegel sein, welches naturgemäß die Würde,

der es entspricht, andeutet, ja ein solches, wodurch die Würde dem Subjecte erst recht zu eigen, wodurch letzteres in der That zu dieser Würde erhoben wird. So lange man den Charakter bloß als Zeichen der Bestimmung für gewisse Functionen ansieht, läßt diese innere Verwandtschaft zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten sich nicht so ohne weiteres begründen. Wenn er aber ursprünglich das Abzeichen einer Würde und zwar der reale Abdruck dessen ist, wodurch unser Haupt seine göttliche Würde besitzt, so ist diese Auffassung die entsprechendste. Die Würde und an zweiter Stelle auch die Befähigung zu den entsprechenden Functionen erscheint dann nicht bloß durch die Besiegelung bezeichnet, sondern durch sie vermittelt und getragen, in ihr enthalten. Nur deshalb zeigt dann die Besiegelung unsere Befähigung zu jenen Functionen an, weil dieselbe uns durch die in der Besiegelung enthaltene Aehnlichkeit und organische Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte vermittelt wird.

Um so weniger ist drittens daran zu denken, daß der Charakter eine Modification unseres Bewußtseins, d. h. die demselben eingeprägte Ueberzeugung von unserer Würde und Bestimmung sei. Selbst wenn er unmittelbar gegeben würde, um dieses Bewußtsein in uns zu erwecken, müßte man ihn doch nach der kirchlichen Auffassung nicht als eine subjective Befähigung hierzu innerhalb der Erkenntnißkraft, sondern als ein objectives Zeichen, wodurch das Bewußtsein rege gemacht würde, betrachten. Aber in der Wirklichkeit hat der Charakter gar keinen unmittelbaren Einfluß auf unser Bewußtsein, weil er uns unsichtbar ist; wir hören erst von seiner Existenz auf demselben Wege, auf welchem wir zur Erkenntniß unserer Würde gelangen, nämlich durch den Glauben an seine Einsetzung und durch das Wissen um die Thatsache, daß wir durch den Empfang des Sacramentes die Bedingung seiner Aufnahme gesetzt haben.

Ueberhaupt scheinen uns alle diejenigen Anschauungen des Charakters einseitig zu sein, welche denselben als eine Affection der Seelenkräfte, sei es der Erkenntnißkraft oder des Willens oder beider zugleich, auffassen; denn das erste und wesentlichste Moment beim Charakter ist die Theilnahme an der Würde Christi, die er uns verleiht, und diese Würde erhebt und verklärt zunächst das ganze Subject, die ganze Substanz, wie auch in der Ordnung der Gnade die meisten Theologen außer der Verklärung der Kräfte noch eine Verklärung und Erhebung der Substanz annehmen, um daran eigentlich die Würde der Kindschaft Gottes zu knüpfen. Ueberdies soll ja der Charakter der Anknüpfungspunkt sein für die ganze Gnade, also nicht bloß für die Tugenden, die sie den Kräften mittheilt, sondern auch für die

Verklärung, die sie dem Wesen der Seele gewährt. Wenn mit dem Charakter eine Befähigung zum Handeln verbunden ist, so besteht diese, insoweit sie dem Charakter als solchem eigenthümlich und ohne weiteres mit demselben gegeben ist, nicht in dem Vermögen oder in einer Geneigtheit zur Entfaltung höherer Lebensthätigkeit in den innern Kräften der Seele, sondern nur darin, daß er das Subject befähigt, als Werkzeug Christi nach außen thätig zu sein, oder die Wirkung einer solchen äußern Thätigkeit zu empfangen. Die Befähigung zu innerer, höherer Lebensthätigkeit zieht der Charakter nur durch die an ihn geknüpfte Gnade nach sich.

Kurz, man hat den Charakter nicht zu denken als eine Lebenskraft oder Lebensform, wodurch wir Christo assimilirt würden. Er ist vielmehr in dem mystischen Leibe Christi das, was in den Gliedern des natürlichen menschlichen Körpers das Gepräge, d. h. die Gestalt und Structur der einzelnen Glieder ist, wodurch dieselben der Structur des Hauptes, zu dem sie gehören sollen, entsprechend eingerichtet und somit befähigt sind, in organischer Verbindung mit ihm sowohl seine Einflüsse, sein Leben zu empfangen, wie als Organe seiner Wirksamkeit zu dienen. Die Gleichbildung bedingt die Verbindung mit dem Haupte und dadurch die Configuration und Einheit des innern Lebens und des äußern Wirkens. Der organisch gebildete und belebte Körper gibt uns überhaupt das vollkommenste Bild von dem Wesen und der Bedeutung des mystischen Gepräges im mystischen Leibe Christi, und eine genauere Betrachtung dieses Bildes wird uns in anschaulicher Weise alles, was wir bisher über die mystische Natur des sacramentalen Charakters gesagt haben, wieder vorführen.

4. Das Mysterium der Kirche als des mystischen Leibes Christi gibt sich nämlich eben darin kund, daß in derselben nicht nach Analogie einer äußern Gesellschaft, sondern nach Art des lebendigen, organischen Körpers die Glieder durch ein inneres, reales Gepräge mit ihrem Haupte mehr oder weniger configurirt und in Verbindung gesetzt werden, wie sie auch innerlich an dem Leben des Hauptes theilnehmen sollen. Wie im natürlichen Körper, hängt von diesem Gepräge im mystischen Leibe Christi der innere Organismus, die hierarchische Gliederung ab. In jenem stehen alle Glieder in einer gemeinschaftlichen Aehnlichkeit und Verbindung mit dem Haupte, diese Aehnlichkeit und Verbindung ist aber in verschiedene Grade abgestuft; so stellt sich auch der sacramentale Charakter vielgestaltig dar, je nachdem er bloß die einfachen Glieder, die nur eben an der Gemeinschaft des Hauptes theilnehmen, oder die rüstigen Glieder, in denen das Haupt

kämpfen und ringen soll, oder die speciellen Organe des Hauptes, welche die Verbindung desselben mit den übrigen Gliedern vermitteln und unterhalten sollen, zu bilden hat. Wie in dem natürlichen Körper die Glieder eben durch die Gleichförmigkeit des Gepräges und den dadurch vermittelten Zusammenhang mit dem Haupte zur Gleichförmigkeit und Einheit des Lebens mit demselben berufen und geführt werden: so werden wir im mystischen Leibe Christi durch die im Charakter enthaltene Configuration und Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte zur Configuration mit seiner göttlichen Natur, zur Theilnahme an seinem Leben in der Gnade erhoben. Und wie es im menschlichen Körper dieselbe Seele ist, welche durch ihre plastische Kraft die Glieder formt und bildet und ihnen zugleich das Leben spendet: so ist es im mystischen Leibe Christi derselbe Heilige Geist, welcher den Gliedern das Gepräge ihres Hauptes, den Charakter, aufdrückt und ihnen aus demselben auch das göttliche Leben der Gnade zuführt. Obgleich an sich Charakter Christi als seines Urtypus, wird darum doch das Gepräge der Glieder Christi das Siegel des Heiligen Geistes genannt, weil es durch den Heiligen Geist uns eingedrückt wird. Eigentlich wäre mehr die Gnade bezw. die caritas das Absiegel des Heiligen Geistes, weil in ihr zunächst dessen eigenes Wesen, seine Lebens- und Liebesgluth ausgeprägt wird. Allein diese doppelte Besiegelung durch den Heiligen Geist steht in so innigem Zusammenhange, daß beide naturgemäß zu einander gehören und für einander bestimmt sind, daß sie gleichsam eine Besiegelung, eine Salbung durch den Heiligen Geist darstellen. Denn die Besiegelung im Charakter zieht naturgemäß, wenn kein Hinderniß da ist, die Besiegelung in der Gnade, ja die im Heiligen Geiste selbst [1], der mit der Gnade in uns kommt, nach sich und wird in ihr vollendet, wie auch umgekehrt die Gnade des Heiligen Geistes und der Heilige Geist selbst erst durch den Charakter in der festesten und innigsten Weise mit der Seele verbunden werden und sie besiegeln. Und wie endlich die Formation der Glieder am menschlichen Körper, wenn das Leben sich aus ihnen zurückzieht, auch in sich selbst verletzt und dadurch die Verwesung des Gliedes herbeigeführt wird, so wird wenigstens nach dem endgiltigen Verluste des Gnadenlebens auch der Charakter nicht zwar aufgelöst, aber seiner ganzen Herrlichkeit beraubt und bedingt dann in seinem Inhaber eine solche unnatürliche Zerrüttung und Verunstaltung, wie sie ohne ihn nicht eingetreten wäre.

---

[1] S. oben § 30, 3.

Das Mysterium des sacramentalen Charakters hängt also durchaus wesentlich zusammen mit dem Mysterium der Incarnation und der Erweiterung desselben im Mysterium der Kirche; er ist es, der die Kirche wahrhaft als den mystischen Leib Christi innerlich organisirt; er zeigt uns erst recht die wunderbare, übernatürliche Erhabenheit der sacramentalen Ordnung, die uns mit dem großen Sacramente des Gottmenschen verbindet.

Die hohe Weihe und die erhabene Stellung, welche der Charakter uns verleiht, ist die Grundlage der übernatürlichen Bedeutung auch derjenigen Sacramente, welche keinen Charakter eindrücken. Er ist namentlich bei dem vierten consecratorischen, aber schon nicht mehr hierarchischen Sacramente, bei der Ehe, die Quelle, woraus sie ihre ganze übernatürliche Weihe schöpft, sowie das Band, welches sie mit dem mystischen Connubium zwischen Christus und der Kirche verflicht und sie nicht nur als Bild, sondern als organische Abzweigung desselben erscheinen läßt. In der Ehe offenbart ferner der Charakter ganz vorzüglich seine Kraft und Bedeutung, indem er hier seine Träger als solche darstellt, die in der vollständigsten Weise mit Leib und Seele Christo als Glieder angehören.

Wir können diese Ideen nicht ausführen ohne eine tiefere Erörterung des sacramentalen Wesens der Ehe, welche ohnedies heutzutage von der größten Wichtigkeit ist. Diese Erörterung stellen wir denn auch in den Vordergrund, um dann im Verlaufe derselben auf die genannten Ideen zurückzukommen.

§ 85. Das Mysterium oder die Sacramentalität der christlichen Ehe.

1. Während diejenigen Sacramente, welche einen Charakter eindrücken, das Subject selbst in einen neuen, übernatürlichen Stand einführen, treten zwar auch bei der Ehe die Brautleute in einen neuen Stand ein, jedoch nicht so, daß ihre Personen eine neue Weihe empfingen, sondern in der Weise, daß fortan ein übernatürliches Band beide zur Verfolgung eines hohen, heiligen Zweckes aneinander knüpft. Wie dort der Empfang des Charakters die heiligmachende Gnade vermittelt, so muß also hier der Eintritt in den heiligen Bund diese Gnade nach sich ziehen; damit er sie aber nach sich ziehe, muß dieser Bund selbst an sich einen übernatürlichen Charakter haben, er muß den Eheleuten eine besondere Stellung im mystischen Leibe Christi anweisen, vermöge welcher ihnen vom Haupte in besonderer Weise die Lebenskraft zuströmt. Die Gnadenfruchtbarkeit der Acte, wodurch der Ehebund geschlossen wird, hängt also davon ab, daß

der Ehebund als solcher einen übernatürlichen, mystischen, sacramentalen Charakter besitzt.

Ueber diesen Punkt ist man sich vielfach nicht recht klar gewesen. Manche Theologen dachten bei der Sacramentalität der Ehe nicht an eine neue, eigenthümliche, mystische Wesenheit, welche die sacramentale Ehe auszeichne und worauf ihre Gnadenfruchtbarkeit beruhe; man glaubte, der Ehebund unter Christen oder der sacramentale Ehebund unterscheide sich von dem Ehebunde unter Ungetauften bloß dadurch, daß Christus durch eine positive, das Wesen des Bundes unberührt lassende Anordnung zur leichtern Erreichung des Zweckes besondere Gnaden mit demselben verbunden habe. Die übernatürliche Heiligkeit der Ehe läge dann bloß in der bei ihrer Schließung mitgegebenen Gnade; sie wurzelte nicht in der Ehe selbst als solcher und wäre nur eine äußere Zuthat, die nach Umständen auch wegfallen könnte; der Ehebund selbst als solcher hätte keinen übernatürlichen Charakter; die ihn schließen, die Contrahenten, vollzögen dadurch keinen sacramentalen Act, und damit wäre nicht die Eheschließung selbst innerlich und wesentlich Sacrament, sondern nur der hinzutretende Segen, den die Kirche im Namen Christi spendet.

2. Um die Sache in das rechte Licht zu stellen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Betrachten wir die Ehe rein vom natürlichen Standpunkte aus, abgesehen von aller positiven Einrichtung Gottes, so ist sie nichts anderes als die zweckmäßige habituelle Verbindung von Mann und Weib zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Das einzige, was hier das Wesen der ehelichen Verbindung bestimmt, sind die Beschaffenheit und die Erfordernisse des Zweckes. Die Hoheit des Zweckes erhebt den Vertrag, wodurch die Verbindung geschlossen wird, über alle andern Verträge; die Erfordernisse des Zweckes gestatten den Contrahenten nicht, die Bedingungen ihrer Verbindung nach Belieben festzusetzen; wollen sie einmal den Zweck, so müssen sie auch in ein solches Verhältniß zu einander treten, wie es zur Erreichung desselben nothwendig ist. Die Einheit und Unauflöslichkeit des Bandes sind dazu zwar in der Regel, aber doch nicht unumgänglich und absolut unter allen Umständen nothwendig; die absolute Feststellung derselben beruht auf dem gleich zu besprechenden positiven göttlichen Gesetze.

Dieses gibt den schon durch den Zweck in der Regel geforderten, sicher aber zur idealen Vollendung nothwendigen Bedingungen des ehelichen Bundes die göttliche Sanction, so zwar, daß die Menschen fortan keinen andern Bund eingehen können als diesen sanctionirten Bund, und

in demselben selbst dann die Einheit und Unauflöslichkeit desselben bewahren müssen, wenn durch individuelle Umstände der Zweck der Ehe dieselben nicht erheischen würde.

Schon seinem natürlichen Zwecke nach hat der Ehebund ferner auch einen religiösen Charakter; handelt es sich doch darum, neue Ebenbilder Gottes hervorzubringen, die seine Verherrlichung auf Erden fortpflanzen sollen. Daher haben alle natürlichen Bedingungen zur Erreichung dieses Zweckes und die Verbindung selbst einen heiligen Grund, und haben die darin enthaltenen Verpflichtungen wegen der directen Beziehung auf Gott einen ehrwürdigern Charakter als alle andern natürlichen oder contractlichen Verpflichtungen der Menschen gegen einander. Wenn Mann und Weib sich zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes vereinigen, dann verpflichten sie sich nicht nur gegen einander, nicht einmal allein gegen die zu erwartende *proles*, sie weihen sich auch beiderseitig Gott zu einem heiligen Dienste, zur Ausbreitung seines Reiches in der vernünftigen Creatur. Diese Weihe ist um so erhabener, als die Contrahenten dadurch mit Gott als dem Schöpfer der Seelen ihrer Kinder, der durch die Contrahenten sein Reich ausbreiten will, in engere Verbindung treten. Es liegt also bereits im Zwecke der ehelichen Verbindung, auch insofern sie bloß von den Contrahenten ausgeht, daß sowohl sie selbst als der sie hervorrufende Contract eine res sacra ist (im weitern, noch nicht im specifisch christlichen Sinne), und aus diesem Grunde allein, abgesehen von allem andern, ist das Wesen der Ehe unter allen Umständen der politischen und bürgerlichen Gewalt als solcher[1] entzogen.

3. Gerade wegen des religiösen und heiligen Zweckes der Ehe, und weil Gott selbst bei der Erreichung desselben sowohl als Ziel wie als Mitwirker betheiligt ist, hat Gott die eheliche Verbindung, wie kein anderes menschliches Verhältniß, durch das positive Gesetz unter seinen Schutz genommen und demselben eine besondere Sanction ertheilt, und zwar so, daß durch diese Sanction der Ehebund in seinem innersten Wesen geheiligt, oder vielmehr die aus seinem Zwecke fließende Heiligkeit durch die Intervention von seiten Gottes vollendet und besiegelt wird.

---

[1] Ich sage: als solcher; denn wenn keine eigene religiöse und kirchliche Gewalt von Gott aufgestellt wäre, würde man präsumiren können und müssen, daß auch diese Befugniß, soweit sie zur Leitung der menschlichen Gesellschaft unumgänglich nothwendig ist, auf die Träger der politischen Gewalt implicite von Gott übertragen sei.

Wie nämlich Gott bei der Erreichung des Zweckes der Ehe, bei der Zeugung der Kinder, unmittelbar interveniren muß, um die Thätigkeit der Eheleute zu ergänzen: so wollte er auch bei der auf diesen Zweck gerichteten Verbindung von Mann und Weib unmittelbar interveniren, indem er nicht bloß ihnen gestattete, sich diesem heiligen Zwecke zu weihen und ihre Widmung acceptirte, sondern auch durch seinen eigenen Willen positiv sie zu diesem Zwecke weihte und dadurch ihren Bund besiegelte. Oder sagen wir lieber: wie die Eheleute beim ehelichen Act nur als Werkzeuge Gottes den Zweck der Ehe erreichen können, so wollte Gott, daß sie bei der Schließung ihres Bundes nicht bloß aus eigener Berechtigung, sondern in seinem Namen handeln sollten.

Dadurch wurde die Bedeutung des ehelichen Contractes und des Ehebundes selbst wesentlich anders gestaltet. Das Gut, worüber in dem Contracte verfügt wird, der Leib als Zeugungsprincip, wurde Gott selbst reservirt als ein ihm gehöriges Werkzeug, als eine *res sacra*, worüber die Contrahenten nur im Namen Gottes verfügen können; wenn sie aber fortan im Namen Gottes darüber verfügten und es sich gegenseitig hingaben, konnten und mußten sie es auch im Namen Gottes in Besitz nehmen, beiderseits konnten sie nur kraft göttlicher Vollmacht handeln, und so waren es fortan nicht so sehr sie selbst, die sich miteinander verbanden, als Gott, der durch die Vermittlung ihres Willens sie aneinander band. Infolge der speciellen Abhängigkeit von Gott, worin die Eheleute nun den Contract schließen, wird der daraus entstehende Bund wesentlich, auch abgesehen von den wirklichen Erfordernissen des Zweckes, ihrer freien Verfügung entzogen; denn auch Gott ist bei der Auflösung und Erweiterung desselben betheiligt. Er ist aber eben dazwischen getreten, um die Eheleute inniger zu verbinden, als sie sich selbst verbinden könnten, um ihre Einheit in sich zu befestigen und sie dadurch, wie oben schon gesagt wurde, zu einer untheilbaren und unauflöslichen zu machen. Es bleibt ihm natürlich unbenommen, aus besondern Gründen die Theilung und die Auflösung zuzulassen; aber der Mensch kann unter keinen Umständen eigenmächtig, ohne göttliche Vollmacht, den Bund, den er im Namen Gottes geschlossen, auflösen oder anders gestalten. Quod Deus coniunxit, homo non separet. Ebensowenig wie die Contrahenten kann natürlich auch überhaupt eine irdische Gewalt als solche, da sie bloß über die Rechte der Menschen, nicht über die Rechte Gottes zu verfügen hat, irgend welche Jurisdiction über die Substanz der Ehe ausüben.

Diese Einrichtung und Bedeutung der Ehe ist, wie sich von selbst ergibt, wesentlich verschieden von derjenigen, in welcher die eheliche Verbindung bloß auf einem Contract beruhte, der von Mann und Weib auf Grund der in der Scheidung der Geschlechter ausgesprochenen Absicht des Schöpfers und nach den Normen eines aus der Natur der Sache leicht zu präsumirenden Gesetzes aus eigenem Rechte eingegangen wurde. Aber trotzdem, daß die Ehe in dieser neuen Gestalt ganz das Gepräge eines positiven Institutes trägt, das nicht aus dem Boden der Schöpfung herauswächst, sondern von oben herab durch einen besondern Willen Gottes in die Schöpfung eingeführt wird: erscheint dieses höhere Institut doch andererseits wieder so naturgemäß, daß man sich ohne dasselbe kaum eine würdige Regelung der Geschlechtsverbindung zwischen Mann und Weib denken kann. Es ist zunächst kaum denkbar, daß Gott das specielle Recht, welches er über den Leib des Menschen als sein Werkzeug in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes besitzt, nicht vollkommen zur Geltung bringen, sondern den Menschen darüber, wie über ein persönliches Eigenthum, wenn auch unter den von der Natur des Zweckes geforderten Bedingungen, frei verfügen lassen sollte. Ferner scheint es die Würde des Menschen selbst zu verlangen, daß er, wie er zum Behufe der physischen Einigung zuvor eine moralische mit der Ehehälfte eingehen muß, so auch mit Gott einen Bund schließe und durch Gott und in Gott mit seiner Ehehälfte verbunden werde. Jedenfalls liegt in diesem Institute die ideale Form der geschlechtlichen Verbindung, welche die gesunde Vernunft leicht als solche erkennt und darum auch ohne Mühe als die von Gott factisch intendirte und festgesetzte annimmt. Ja so nahe liegt sie der Vernunft, daß man sie gewöhnlich mit der unmittelbar und nothwendig durch den Schöpferwillen allein schon intendirten Form verwechselt und zusammenwirft. Diese Verwechslung geschieht um so leichter, als jene auf dem positiven Gesetze beruhende ideale Form zugleich mit der Schöpfung von Anfang an durch Gott eingeführt worden und fast überall im ganzen Menschengeschlechte, selbst da, wo die meisten andern positiven Einrichtungen Gottes abhanden gekommen sind, rechtlich als die einzige bestehen geblieben ist. Aber nichtsdestoweniger glauben wir, daß sie wenigstens dem Begriffe nach von der andern, unmittelbar aus der Natur der Sache, somit aus dem reinen Naturgesetze sich ergebenden Form, als eine durch den positiven Willen Gottes eingeführte Vervollkommnung und Erhebung derselben unterschieden werden müsse.

So hatte die Ehe schon, abgesehen von einer übernatürlichen Stellung und Bestimmung der Contrahenten, aus einem doppelten Grunde einen

religiösen, heiligen Charakter, nämlich durch ihre Beziehung auf Gott als Endziel und besonders durch die factisch eintretende Vermittlung Gottes bei ihrer Abschließung. Aber diese Art von Heiligkeit überschreitet nicht die Grenzen der natürlichen Heiligkeit; hier erscheint Gott ja bloß als Urheber der Natur und als das natürliche Endziel des Menschen, und wenn er auch positiv intervenirt, so geschieht das eben nur zur Befestigung der natürlichen Ordnung [1].

Gleichwohl kann man wegen dieser Heiligkeit in den Acten, wodurch die Ehe geschlossen wird, eine höhere Bedeutung und in einem gewissen Sinne etwas Sacramentales finden, indem dadurch etwas mehr als eine einfach contractliche Verpflichtung, nämlich eine heilige, religiöse Verbindung und Verbindlichkeit zu stande kommt und bezeichnet wird. Es ist eine Sacramentalität, ähnlich derjenigen, welche dem Juramente, das ja auch in der alten klassischen Sprache sacramentum genannt wird, zukommt. Wie nämlich das eidliche Versprechen nicht nur gegen den Promissar, sondern auch gegen Gott und in Gott gegen den Promissar verbindlich macht, und der Bruch desselben einen sacrilegischen Charakter annimmt, so verpflichten sich auch die Eheleute in ihrem Contracte nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen Gott, und werden durch Gott aufeinander verpflichtet. Eine weitere Analogie mit den wirklichen Sacramenten besitzt die Ehe in dem bis jetzt besprochenen Sinne dadurch, daß bei ihr erstens eine objective Weihe der Contrahenten für den Dienst Gottes stattfindet, womit dann zweitens der göttliche Segen verbunden ist, der den Eheleuten drittens den Beistand Gottes zur Erfüllung ihrer Standespflichten garantirt. Allein das eigentlich Sacramentale im christlichen Sinne finden wir doch hier noch nicht, weil nämlich das übernatürliche Element noch abgeht.

4. Dieses Element erhält der Contract erst dadurch, daß die in ihm zusammentretenden Glieder in einer übernatürlichen Stellung sich befinden und als solche zu einem übernatürlichen Zwecke sich vereinigen.

Das war zuerst der Fall bei unsern Stammeltern im Paradiese. Sie verbanden sich in der Ehe miteinander als Kinder Gottes zur Fortpflanzung des übernatürlichen Reiches Gottes. Ihre Verbindung war nicht eine einfach religiöse, sondern eine übernatürlich heilige, sowohl in den Gliedern, die sie umschloß, wie in dem Ziele, auf das sie gerichtet war,

---

[1] Darum behielt die Ehe diese Heiligkeit auch nach der Aufhebung des Urstandes und besitzt sie noch bei allen Ungetauften, Heiden und Juden.

wie endlich auch in der Sanction Gottes, der hier nicht als Befestiger der natürlichen, sondern als Gründer der übernatürlichen Ordnung intervenirte.

Es liegt sehr nahe, mit der Eingehung dieses geheimnißvollen Bundes bei unsern Stammeltern auch eine Vermehrung ihrer persönlichen Gnade verbunden zu denken; aber nicht eine objectiv durch das opus operatum Christi an sie herantretende, sondern nur eine Vermehrung ex opere operantis, auf ähnliche Weise, wie noch jetzt eine Vermehrung der Gnade beim Eintritt in den Ordensstand stattfindet. In anderer Beziehung jedoch war mit der Ehe zwischen Adam und Eva ein größerer Segen verbunden als selbst mit der christlichen; solange nämlich beide im Stande der Gnade verblieben, wohnte der Heilige Geist ihnen so sehr mit seiner übernatürlichen Fruchtbarkeit bei, daß die von ihnen gezeugten Kinder ohne weiteres nicht nur als Menschenkinder, sondern als Gotteskinder ins Dasein treten mußten. Indem sie ihren Bund untereinander schlossen, schlossen sie denselben zugleich mit dem Heiligen Geiste als dem Principe der übernatürlichen Gnade, auf daß er nicht bloß nach seiner Schöpferkraft, sondern auch durch seine göttliche Zeugungskraft mit ihnen mitwirkte; folglich wurde der Heilige Geist, wie die Quelle des übernatürlichen Segens in der Consummation der Verbindung, so auch das Pfand und Siegel in der Verbindung selbst.

In der christlichen Ehe tritt die Frucht derselben nicht mit der Gnade des Heiligen Geistes ins Dasein; es könnte daher scheinen, als ob dieselbe an sich keine so hohe, übernatürliche Würde habe, wie die paradiesische; aber eine genauere Betrachtung wird gerade das umgekehrte Verhältniß herausstellen.

Ebensosehr, wie der Christ als solcher höher steht denn Adam im Paradiese, muß auch die eheliche Verbindung unter Christen erhabener sein als die der paradiesischen Menschen.

In der Taufe ist der Christ durch den ihm verliehenen Charakter Christi in den mystischen Leib des Gottmenschen aufgenommen und gehört demselben mit Leib und Seele an. Wenn er sich nun ehelich mit einer Getauften verbindet, dann treten nicht zwei bloße Menschen, nicht einmal zwei einfach begnadigte Menschen, sondern zwei geweihte Glieder des Leibes Christi zusammen, um sich der Erweiterung dieses Leibes zu widmen. Wo ihre Verbindung überhaupt eine rechtmäßige ist, kann sie keinen andern innern Zweck haben als den, die zu erwartenden Kinder für Christus, dem die Eheleute selbst angehören, zu zeugen, sowie auch andererseits die von ihnen in dieser Verbindung gezeugten Kinder von selbst dazu bestimmt sind, ebenfalls dem Leibe Christi anzugehören und an dem göttlichen Leben desselben theilzunehmen. Bei der Schließung der Ehe selbst kön-

nen daher die Contrahenten nur handeln im Namen des göttlichen Hauptes, dem sie selbst angehören, und für welches sie als seine Glieder wirken; sie können namentlich über ihren Leib als Zeugungsprincip, da er nicht mehr ihr Fleisch, sondern Fleisch Christi ist, nur mit der Bewilligung und im Sinne Christi verfügen[1]. Sie können sich untereinander nur auf Grund ihrer Einheit mit Christus vereinigen; ihre beiderseitige Einheit mit dem göttlichen Haupte wird daher auch in die Verbindung, welche sie untereinander schließen, hineingetragen, um sie zu verklären und zu befestigen.

Auf allen Punkten wird somit das eheliche Verhältniß unter Christen zu einem übernatürlich heiligen gemacht: durch den übernatürlichen Charakter der Eheleute selbst, durch den übernatürlichen Zweck und den durch die erhabenste Dazwischenkunft Gottes, zu dem die Eheleute hier im innigsten Verhältnisse stehen; und diese Heiligkeit ist hier in demselben Maße größer und erhabener als bei der paradiesischen Ehe, in welchem ein Glied Christi über einen einfach begnadigten Menschen, die Ausbreitung des mystischen Leibes des Gottmenschen über der des einfachen Gnadenreiches, die Vereinigung des Sohnes Gottes mit uns in der Incarnation über der einfachen Einwohnung des Heiligen Geistes steht.

5. Dieses eigenthümlich erhabene Wesen der christlichen Ehe wird gewöhnlich dadurch erklärt, daß man in Beziehung auf die Worte des Apostels Eph. 5 sie als Sacrament der Vereinigung Christi mit der Kirche bezeichnet. Tiefer und herrlicher kann man es in der That nicht aussprechen, aber man muß dann auch den ganzen Sinn des Wortes verstehen.

„Dieses Geheimniß ist groß," sagt der Apostel; „ich sage aber, in Christus und seiner Kirche." Er redet davon, daß der Mann sein Weib lieben müsse als sein eigenes Fleisch und Bein, wie Christus die Kirche als sein Fleisch und Bein geliebt habe. Deshalb verlasse der Mann selbst

---

[1] Dieser Punkt scheint uns von der größten Wichtigkeit für die tiefere Auffassung der christlichen Ehe, theoretisch sowohl als praktisch; in letzterer Beziehung namentlich, um selbst mit Rücksicht auf den materiellen Gegenstand des Ehevertrages jedes Recht der weltlichen Gewalt und jede leichtsinnige oder leidenschaftliche Willkür der Nupturienten auszuschließen. Wir beziehen uns dabei auf den Apostel 1 Kor. 6, 15—20: „Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind — daß eure Glieder Tempel des Heiligen Geistes sind, und daß ihr nicht euer eigen seid?" Der Apostel schließt daraus zunächst, welch ein großes Verbrechen es sei, den Christus gehörenden Leib durch willkürlichen, gesetzlosen Gebrauch ihm zu rauben und an eine feile Dirne hinzugeben.

Vater und Mutter, aus deren Fleisch und Bein er hervorgegangen ist, um seinem Weibe anzuhangen und im Fleische eins mit ihm zu werden, wie Adam das schon im Paradiese ausgesprochen. Und dann fügt er hinzu: „Dieses Geheimniß", diese Verbindung und Einheit des Mannes mit dem Weibe, „ist groß; ich sage aber, in Christus und der Kirche", d. h. in seiner Beziehung zu Christus und seiner Kirche, was auch durch das griechische εἰς Χριστὸν καὶ ἐκκλησίαν ausgedrückt wird.

Der Sinn, in welchem die Ehe ein so großes Mysterium sein soll, hängt offenbar davon ab, wie man die Beziehung derselben zu Christus und der Kirche bestimmt. Dieselbe kann als eine bloß symbolische und als eine reale aufgefaßt werden. Im erstern Falle würde der Apostel die Ehe nach ihrem natürlichen Wesen hinstellen als Symbol der zwischen Christus und der Kirche stattfindenden übernatürlichen Einheit; die Ehe selbst wäre dann nicht geheimnißvoll, sie wäre nur das Bild, worin uns ein außer ihr liegendes Mysterium, die Einheit Christi mit der Kirche, veranschaulicht werden sollte; sie wäre also auch nicht so sehr Mysterium als vielmehr Sacrament eines Mysteriums, und zwar gehaltloses Sacrament[1]. Ein solches ist in der That die Ehe zwischen Nichtchristen; ein solches war die Ehe also auch überall vor Christus, selbst bei dem auserwählten Volke, obgleich sie hier nicht bloß als Symbol betrachtet werden konnte, sondern zugleich als prophetischer Typus der Vereinigung Christi mit der Kirche von Gott aufgestellt und dadurch in eine nähere Beziehung zu derselben gebracht war. Sogar die paradiesische Ehe war nicht mehr als ein vollendetes Vorbild dieses Mysteriums, obgleich sie schon in sich selbst einen geheimnißvollen Charakter besaß; denn diesen schöpfte sie entweder gar nicht aus ihrer Beziehung zu Christus und seiner Kirche, oder wenigstens nicht in der Weise wie die christliche Ehe.

Letztere hingegen steht in realer Beziehung zum Mysterium der Einheit Christi mit der Kirche; sie wurzelt in demselben, ist organisch mit demselben verschlungen und participirt daher auch an dem Wesen und dem geheimnißvollen Charakter desselben. Sie ist nicht einfach Symbol dieses Mysteriums oder außerhalb desselben stehendes Vorbild, sondern ein aus der Vereinigung Christi mit der Kirche herauswachsendes, von ihr getragenes und durchdrungenes Nachbild derselben, indem sie nicht nur jenes Mysterium versinnbildet, sondern es wirklich in sich darstellt und dadurch darstellt, daß es in ihr sich thätig und wirksam erweist.

[1] S. Seite 495.

Und gerade so will der Apostel sie betrachtet wissen. Er will ja nicht aus der Natur der Ehe überhaupt die Verbindung Christi mit der Kirche veranschaulichen, sondern umgekehrt aus der Verbindung Christi mit der Kirche als dem Ideale und der Wurzel will er das Wesen und die Pflichten des christlichen Ehebundes ableiten. Diese Ableitung könnte zwar in etwa auch stattfinden, wenn kein innerer Zusammenhang zwischen beiden Verhältnissen, sondern eine bloße Analogie vorläge. Aber dann würde der ganzen schwungvollen Rede des Apostels ihr Mark entzogen; am allerwenigsten würde man begreifen, wie er am Schlusse so feierlich sagen könnte: „dieses Geheimniß ist groß"; denn durch bloße Vergleichung mit einem Mysterium wird doch die Ehe nur in sehr künstlichem Sinne zu einem Mysterium und noch viel weniger zu einem großen Mysterium. Das wird sie nur, wenn das große Mysterium Christi in großartiger Weise in ihr lebt, wirkt und sich offenbart.

Die christlichen Eheleute sind durch die Taufe nach den Worten des Apostels Glieder am Leibe Christi, von seinem Fleisch und Bein. Sie sind schon in die geheimnißvolle Verbindung Christi mit seiner Kirche aufgenommen; als Glieder der Braut Christi sind sie selbst mit Christus vermählt; so gilt also auch von ihnen das Mysterium der Einheit zwischen Christus und der Kirche. Wenn sie sich miteinander verbinden, können sie daher dies rechtmäßigerweise nur zu demselben Zwecke thun, welchen Christus in seiner Verbindung mit der Kirche verfolgt, um nämlich den mystischen Leib Christi weiter auszubreiten. Wie nur im Geiste der Vereinigung Christi mit der Kirche, so können sie ferner nur im Namen Christi und der Kirche handeln, da ihre Leiber Christus und seiner Kirche angehören, und folglich das Verfügungsrecht über dieselben an erster Stelle nicht den irdischen Brautleuten, sondern dem himmlischen Connubium zusteht. Ihre Verbindung hat daher die Verbindung Christi mit seiner Kirche zur Voraussetzung und schließt sich an dieselbe an, um mit ihr zu *einem* übernatürlichen Zwecke mitzuwirken. Mitwirken sollen sie aber eben als Glieder am Leibe Christi in seiner Kirche und darum als Organe des Ganzen, und so müssen sie sich auch als Organe des Leibes Christi, als Organe des durch die Vereinigung Christi mit der Kirche hergestellten Ganzen miteinander verbinden. So wird ihr Bund *ein organisches Glied in dem Bunde zwischen Christus und seiner Kirche, ein Glied, das von diesem mystischen Bunde umschlossen, durchdrungen und getragen wird*, das an dem übernatürlichen Charakter des Ganzen participirt und in seinem innersten Wesen dasselbe reflectirt.

Am treffendsten wird die Stellung der christlichen Ehe im Bunde Christi mit der Kirche bezeichnet, wenn man sie als eine Abzweigung oder Ausgliederung desselben darstellt. Darin liegt nämlich ausgedrückt, daß die Eheleute, selbst auf dem Grunde der Vermählung Christi mit der Kirche stehend, in ihrer Vermählung den Bund Christi mit der Kirche nach einer besondern Seite hin zu einem bestimmten Zwecke erweitern, ihn in einer besondern Form reproduciren und eben dadurch ihm zur Erreichung seines Zweckes ein neues Organ zu Gebote stellen; daß also ihre Verbindung untereinander in ihrer beiderseitigen Verbindung mit Christus wurzelt, aus derselben hervorwächst und, wie der Zweig am Baume, zu gleicher Zeit eine Erweiterung oder Fortsetzung, ein Abbild und ein Organ derselben ist.

6. Diese übernatürliche Einheit der Eheleute als Glieder und Organe des Leibes Christi ist darum auch das große Mysterium der christlichen Ehe in ihrem innersten Wesen. Weil aber in diesem ihrem Wesen zugleich das noch höhere Mysterium der Ehe zwischen Christus und der Kirche ausgeprägt wird, so ist sie auch zugleich Sacrament dieses Mysteriums, und da sie eben aus dem letztern, als dessen Abbild und Organ, ihr eigenes höheres Wesen schöpft, so läßt sich auch sagen, daß in jener Sacramentalität ihr mystisches Wesen liege. Nur muß man dann den Begriff des Sacramentes in vollem Sinne nehmen, so nämlich, daß das Sacrament nicht als bloßes Symbol des Mysteriums, sondern als innerlich von demselben durchdrungen und verklärt, ja mit demselben verwachsen, gleichsam in demselben aufgehend gedacht wird.

So aufgefaßt, stellt uns die sacramentale Beziehung der christlichen Ehe auf den Bund Christi mit der Kirche ihre ganze ausgezeichnete Erhabenheit dar, kraft deren sie selbst über die paradiesische Ehe hinausragt, nämlich durch die höhere Würde der concurrirenden Glieder, durch das höhere Ziel und die realere Beziehung zu dem Connubium des Gottmenschen mit der Kirche. Dieser höhere Rang wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß bei der christlichen Ehe nicht, wie bei der paradiesischen, die Leibesfrucht sogleich im Besitze der Gnade ins Dasein tritt. Denn wenn die christliche Ehe auch nicht unmittelbar durch sich selbst, ihrer Leibesfrucht die Gnade vermittelt, so vermittelt sie dieselbe doch in einem gewissen Sinne als Glied des Organismus, dem sie angehört, indem sie ihre Leibesfrucht mit der Bestimmung gebiert, daß die in ihr selbst lebende Verbindung Christi mit der Kirche ihre himmlische Fruchtbarkeit durch die Wiedergeburt an derselben offenbare. An sich wäre sie ohne Zweifel weit mehr befähigt,

die Gnade zu übermitteln, als die paradiesische Ehe; in der letztern war ja die Gnade nur ganz precär mit der Natur verbunden, in jener aber steht die aus einem zum Leibe des Gottmenschen gehörigen Fleische entspringende Frucht schon von Natur in naher Beziehung zum Gottmenschen und seiner Gnade; ja man könnte sagen, diese Frucht sei hervorgegangen aus dem Connubium des Gottmenschen mit seiner Kirche, insofern die Eheleute nur als Organe des Gottmenschen sich zur Erzeugung derselben verbinden. Wenn nichtsdestoweniger die Kinder der christlichen Eheleute nicht in der Gnade geboren werden, so kommt das daher, weil der Gottmensch jedes einzelne seiner Glieder besonders consecriren, weil er seine übernatürliche Fruchtbarkeit in der Kirche mit der natürlichen nicht vermischen und nicht im Fleische, sondern im jungfräulichen Schoße der Kirche die Wiedergeburt der Fleischesfrucht vollziehen will.

Je weniger aber der christliche Ehebund seine sacramentale Kraft in der Uebermittlung der Gnade an die Leibesfrucht bewährt, desto mehr muß er dieselbe an seinen Gliedern offenbaren. Die paradiesischen Menschen konnten, wie gesagt, durch die Eheschließung als gottgefälliges Werk sich Gnade erwerben, nicht aber konnte ihnen dabei ex opere operato die Gnade zufließen. Die christlichen Brautleute hingegen treten durch die Schließung ihres Bundes in eine engere Verbindung mit dem Gottmenschen als dem gnadenreichen Bräutigam der Kirche; sie werden dadurch von ihm selbst als thätige Organe an seinem mystischen Leibe aufgenommen und geweiht, und so muß ihnen auch kraft ihrer neuen Stellung aus der Quelle des Hauptes neue Gnade zufließen, zunächst eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, dann aber auch ein Recht auf alle wirklichen Gnaden, deren sie in ihrer neuen Stellung zur Erfüllung ihrer erhabenen Pflichten bedürfen.

Diese Gnaden fließen den Eheleuten zu nicht ex opere operantis, sondern ex opere operato; denn die Eheleute gewinnen dieselben in der Eheschließung dadurch, daß sie als Organe, als Minister Christi und seiner Kirche handeln, indem sie in ihrer Verbindung untereinander sich an die Verbindung Christi mit der Kirche anschließen und diese letztere in ihrem Bunde reproduciren und completiren. Aus allen diesen Gründen muß das Connubium Christi mit der Kirche, auf welchem die ganze objective Gnadenmittheilung beruht, *ipso facto* seine Gnadenkraft in dem ehelichen Bunde unter Christen als seiner Abzweigung bewähren[1].

[1] Darin, daß die contrahirenden Eheleute im Namen Christi und der Kirche handeln und in der Kirche ein Amt übernehmen, liegt ein wesentlicher Unterschied

Diese Gnadenfruchtbarkeit der christlichen Ehe ex opere operato bildet ihre Sacramentalität im engern Sinne. Diese gründet sich aber auf ihr inneres, mystisches Wesen, auf die Sacramentalität des Ehebundes als solchen, insofern er das Abbild und das Organ des Connubiums Christi mit der Kirche ist und muß daher auch aus der letztern bestimmt und erklärt werden [1].

Das ist es, was wir uns von Anfang zu beweisen vorgenommen; ziehen wir nun aus dem Gesagten noch eine wichtige Folgerung.

7. Es ist grundfalsch, wenn man glaubt, die Gnade des Ehesacramentes werde herbeigeführt durch eine von der Schließung des Ehebündnisses verschiedene Segnung desselben. Es ist das ebenso falsch, als wenn man sagen wollte, die mit der Priesterweihe verbundene Gnade werde nicht durch den Act der Weihe, sondern durch eine besondere Segnung hervorgebracht. Der eheliche Bund unter Christen ist, wofern er anders ein rechtmäßiger ist, wesentlich unter allen Umständen auch ein durchaus heiliger, mystischer Bund, in dem sich die Brautleute im Namen Christi zur Ausbreitung seines mystischen Leibes verbinden. Sie werden dadurch zwar nicht vermittelst eines neuen Charakters, sondern auf Grund des Taufcharakters zu einem heiligen Amte geweiht, und damit ist auch nach Entfernung der etwaigen Hindernisse die Weihegnade gegeben.

Nur dann könnte also der Segen des Priesters die Form des Sacramentes und der Priester der Minister sein, wenn seine positive Mitwirkung zur Schließung eines giltigen Ehebundes erforderlich wäre. Das ist an sich nicht undenkbar: denn da die Brautleute nur im Namen Gottes zu einer wahren Ehe zusammentreten können, da ihr Bund nicht auf rein

---

ihrer Function von den religiösen Gelübden. Durch letztere wird zwar das Glied der Kirche noch unmittelbarer und inniger mit Christus vermählt, und bringt darum auch das Verhältniß der Kirche zu Christus in sich vollkommener zum Ausdrucke, als es in der Ehe geschieht. Nichtsdestoweniger sind die religiösen Gelübde kein sacramentaler Act; sie sind eine subjective, persönliche Widmung, welche die Gnade nur ex opere operantis nach sich zieht. Die mit dem feierlichen Gelübde verbundene, objective Weihe kann ebenfalls hieran nichts ändern, da sie nur die Wirkung eines Actes der kirchlichen Jurisdiction ist.

[1] Aus dem Gesagten ergibt sich, ob und wie man aus Eph. 5 beweisen könne, daß die Ehe eines der sieben Sacramente ist. Wenn die Gnadenkraft der Ehe daselbst auch nicht förmlich ausgesprochen ist, so werden doch die Gründe, weshalb sie diese Gnadenkraft hat und haben muß, als zu ihrem Mysterium gehörig angeführt, und eine theologische Exegese der Stelle gibt folglich einen Beweis für die Gnadenkraft ex visceribus causae, einen Beweis, der uns noch mehr befriedigen muß, als wenn uns der Nachweis geliefert würde, der Apostel habe das Wort sacramentum (μυστήριον) gerade in dem uns geläufigen Sinne gebraucht.

contractlicher Verpflichtung, sondern zugleich auf der hinzutretenden göttlichen Sanction beruht, so wäre es offenbar möglich und in gewisser Beziehung vielleicht sogar congruent, daß diese göttliche Sanction durch einen Stellvertreter Gottes sichtbar ausgesprochen, und an diesen Ausspruch die Giltigkeit der Ehe selbst gebunden würde. In diesem Falle würde dann die Bestätigung (nicht der bloße Segen) des Priesters das Complement des Vertrages und damit auch die Form des Sacramentes ausmachen.

Factisch hat aber weder Christus noch die Kirche von einem sanctionirenden oder segnenden Acte des Priesters die Giltigkeit des Ehebündnisses abhängig gemacht; zu allen Zeiten hat die Kirche solche ohne Mitwirkung des Priesters geschlossene Ehen, wenn nichts anderes im Wege stand, als giltig und damit als sacramentalisch anerkannt. Bei diesen Ehen wird also auch das Sacrament einfach durch die Schließung des Vertrages zwischen den Brautleuten vollzogen. Wenn nun die Brautleute, wo sie den Priester zuziehen, nicht weniger vermögen als sonst, wenn es für dieses Sacrament nicht zwei wesentlich verschiedene Formen geben soll, so kann die Ratification oder der Segen des Priesters niemals die Form, der Priester niemals Spender des Sacramentes sein.

Demnach sind es die Brautleute selbst, welche, als Glieder Christi in seinem und der Kirche Namen handelnd, vermittelst ihrer Consenserklärung den sacramentalen Ehebund schließen und dadurch die an den Bund geknüpfte Gnade gewinnen. Der eheliche Vertrag selbst ist das äußere Zeichen, das sacramentum tantum, wodurch zunächst der Ehebund als das sacramentum simul et res, dann aber auch endlich die res tantum, die Gnade, bezeichnet und bewirkt wird [1].

Wie der Ehebund selbst, so ist daher auch die Schließung desselben ein wesentlich heiliger Act, während er im Falle, wo er bloß als materia sacramenti figurirte, an sich profan sein könnte, wie bei der Taufe das Wasser und selbst die Aufgießung des Wassers profan sein

[1] Manche nehmen Anstoß daran, daß die Contrahenten selbst die ministri des Ehesacramentes sein sollen, weil bei allen übrigen Sacramenten wenigstens der ordentliche Spender der Priester sei. In der That kann man nicht eigentlich sagen, daß die Eheleute die Spender (collatores) dieses Sacramentes seien. Denn wie die erste res sacramenti, der Ehebund, hier nicht conferirt, sondern bloß conficirt wird, so kann man auch nicht sagen, daß die Eheleute sich wechselseitig die an den Bund geknüpfte Gnade übertragen. Im Gegentheil, durch die Schließung des Bundes ziehen sie auch die daran geknüpfte Gnade auf sich herab. Man kann sie also nicht eigentlich Spender des Sacramentes, sondern höchstens Vollzieher desselben und Vermittler (nicht Uebermittler) der Gnade nennen.

kann [1]. Die letztere Auffassung löst die Heiligkeit vom Wesen der Ehe ab, indem sie dieselbe von außen hinzutreten läßt. Während sie die Würde des Sacramentes durch die Abhängigkeit desselben von priesterlicher Mitwirkung zu heben und die Ehe selbst äußerlich in nähere Beziehung zur Kirche zu bringen glaubt, entkleidet sie dieselbe factisch ihrer wesentlichen Würde und zerreißt ihre wesentliche Beziehung zur Kirche. Die wesentliche Würde wird der Ehe nur dann gewahrt, wenn der Contract selbst das Sacrament ist; nur so stehen auch die Ehe und der Contract in einer innern, naturnothwendigen, lebendigen Beziehung zur Kirche. Als durch und durch sacramentaler Act steht der Ehevertrag unter der Aufsicht, der Jurisdiction, der Verwaltung der Kirche [2] und muß, damit seine Würde gewahrt werde, an heiliger Stätte unter Betheiligung des kirchlichen Priesterthums so vollzogen werden, daß seine innere Heiligkeit, seine innere Beziehung zu Christus und der Kirche auch äußerlich zu Tage trete. Nicht damit er heilig werde, sondern weil er heilig ist, wird die Mitwirkung des Priesterthums erfordert; sonst wäre die ohne Grund mit Umgehung der kirchlichen Segnung geschehende Eheschließung bloß

[1] Eine gewisse Heiligkeit freilich, wie wir sie früher auseinandergesetzt, könnten der Act und der dadurch geschlossene Bund immer noch aus sich und in sich haben, aber nicht die specifisch christliche, die von Christus verliehene sacramentale Heiligkeit und Kraft; beide wären ja in der genannten Voraussetzung erst der zu heiligende Gegenstand.

[2] Alle diejenigen, welche die Substanz der Ehe, die Feststellung der trennenden Hindernisse u. s. w. der Jurisdiction der Kirche ganz oder theilweise entzogen, behaupteten zu dem Zwecke, der Ehevertrag sei nicht selbst das Sacrament, sondern höchstens nur materia proxima des Sacramentes, etwa wie bei der Buße die Acte des Pönitenten oder bei der Taufe die Aufgießung des Wassers, oder gar der Ehebund sei nur die materia remota, der durch das Sacrament zu heiligende Gegenstand. Andererseits berufen sich die Päpste, besonders Pius IX., bei der Vertheidigung der ausschließlich kirchlichen Gewalt über die Ehe gerade darauf, daß die Ehe an sich das Sacrament sei. In der That, wenn der Vertrag oder der Bund bloß materia sacramenti wäre, so würde man aus der Gewalt der Kirche über die Sacramente nur ableiten können, sie habe das Recht, zu bestimmen, welchen Vertrag oder welchen Bund sie als materia sacramenti anerkennen und durch das Sacrament heiligen wolle. Jedenfalls hält es schwer, von diesem Standpunkte aus das ausschließliche Recht der Kirche auf die Ehe unanfechtbar zu vertheidigen. Freilich könnte man sich noch darauf berufen, daß die Ehe überhaupt schon ein religiöses Verhältniß sei, welches, wie wir oben selbst sagten, auch außerhalb des Christenthums der Jurisdiction des Staates als solchen entzogen bleiben müsse: quod Deus coniunxit, homo non separet. Aber eben dieser allgemeine religiöse Charakter specificirt sich bei der christlichen Ehe zum sacramentalen, und wenn der letztere nicht mehr als wesentlich anerkannt wird, läßt sich auch nicht mehr mit Erfolg auf den erstern recurriren.

eine Unterlassungssünde, während sie in der That einen sacrilegischen Charakter hat [1].

Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß die Heiligung der Ehe durch den Priester eben von derjenigen Seite am meisten geltend gemacht worden ist, auf welcher man alles aufbot, um das übernatürliche Moment in der Kirche aus dem Gebiete des socialen Lebens auszuscheiden. Nachdem vorher nur einzelne Theologen jene Theorie vertheidigt hatten, haben der Gallicanismus, Josephinismus und Jansenismus sich ihrer mit auffallendem Eifer bemächtigt, und da man unter dem Scheine des Heiligen kämpfte, ließen manche gutgesinnte gelehrte Theologen sich hinüberziehen, ohne zu ahnen, daß sie damit den Feinden der Kirche die stärkste Waffe in die Hand gaben.

Auf wunderbare Weise ist die christliche Ehe mit dem übernatürlichen Wesen der Kirche verwachsen; beide zugleich kann man nicht tiefer verletzen, als wenn man sie auseinander reißt. Die Ehe verliert dadurch ihren hohen mystischen Charakter in seiner Wurzel, die Kirche eine ihrer schönsten Blüthen, in der sie ihre übernatürliche, alles durchdringende und verklärende Kraft so herrlich offenbart. Nirgendwo greift das mystische Leben der Kirche tiefer in die natürlichen Verhältnisse ein als hier, wo sie das erste aller Verhältnisse, dasjenige, auf dem die Existenz und Fortpflanzung der menschlichen Natur basirt, in ihren Schoß aufnimmt, um es durch und durch sich eigen zu machen und in sich selbst zu verklären, wo sie als die Braut des Sohnes, der als Haupt des Geschlechtes dasselbe in Besitz genommen hat, auch die natürliche Zeugungskraft des Geschlechtes sich dienstbar macht und den legitimen Gebrauch derselben ausschließlich für ihre himmlischen Zwecke in Anspruch nimmt. Nirgendwo tritt es glänzender zu Tage, daß die ganze Natur bis in ihre tiefste Wurzel hinein an der erhabenen Weihe des Gottmenschen, der sie an sich gezogen, participirt, und daß Christus der Eckstein geworden ist, auf den Gott ihren Bestand und ihre Entwicklung gegründet.

---

[1] Heutzutage kann es nicht mehr bezweifelt werden, daß die Ehe unter Christen durch dieselben Gründe sacramental wird, durch welche sie überhaupt giltig ist. Denn Pius IX. hat es wiederholt feierlich erklärt, daß das Sacrament bei der Ehe nicht accessorisch sei, oder sich von derselben trennen lasse, oder im priesterlichen Segen allein beruhe, und hat es als Lehre der katholischen Kirche bezeichnet, daß das Sacrament so zum Wesen der christlichen Ehe gehöre, daß die eheliche Verbindung unter Christen nicht legitim sein könne als nur in der sacramentalischen Ehe. Vgl. den Syllabus prop. 66 und 73, bes. die Litt. ad Reg. Sard. d. d. 19. Sept. 1852.

Achtes Hauptstück.

Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung.

Secundum suam misericordiam salvos nos fecit (Deus) per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, ut haeredes simus secundum spem vitae aeternae (Tit. 3, 5—7).

§ 86. Das Wesen der christlichen Rechtfertigung als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit.

1. Frucht und Ziel der Incarnation und der ganzen Erlösungsanstalt, der Kirche und ihrer Sacramente, für das erlöste Menschengeschlecht ist unmittelbar die Rechtfertigung, mittelbar die Einführung der Menschen in die ihnen verheißene ewige Herrlichkeit.

Die einer so wunderbaren Pflanzung entsprechende Frucht muß natürlich ebenfalls in sich selbst ein erhabenes Mysterium sein. Wir haben das schon theilweise gesehen, als wir die Bedeutung der Incarnation und der Kirche betrachteten; wir fanden dieselbe hauptsächlich darin, daß beide Mysterien den Keim einer übernatürlichen Verbindung der Menschen mit Gott und damit einer übernatürlichen Heiligung und Verklärung derselben durch den Geist Gottes in sich enthalten. Aus der Wunderkraft des Keimes können wir auf die Größe der Frucht schließen, wie wir auch umgekehrt in der Größe der Frucht erst recht den ganzen Reichthum des Keimes erkennen werden.

Zunächst befassen wir uns nun mit der christlichen Rechtfertigung. Wir begreifen darunter alles, was sich auf die Erwerbung resp. Vermehrung der christlichen Gerechtigkeit bezieht und dazu beiträgt, den Menschen für die Erlangung resp. Vermehrung der jenseitigen Verklärung würdig zu machen. Es wird sich zwar zeigen, daß der eigentliche Kern des Mysteriums besser durch den Namen der Heiligung und der Wiedergeburt aus Gott hervorgehoben wird als durch den der Rechtfertigung.

Nichtsdestoweniger müssen wir den letztern beibehalten, weil er erstens durch den kirchlichen Sprachgebrauch consecrirt ist und weil zweitens die eigenthümliche Beziehung, in welcher hier die Heiligung und die Wiedergeburt aus Gott zu betrachten sind, die Beziehung nämlich auf die Aufhebung des Standes der Sünde, in ihm unmittelbar hervorgehoben wird.

Der geheimnißvolle Charakter der christlichen Rechtfertigung muß sich vor allem in ihrem Producte, in der christlichen Gerechtigkeit, zeigen. Danach bestimmt sich dann der geheimnißvolle Charakter des Processes, wodurch sie zu stande kommt, und der in demselben mitwirkenden Ursachen.

Versteht man unter „gerecht werden" nichts anderes als die Annahme einer gerechten, d. h. dem Gesetze Gottes entsprechenden Gesinnung nebst obligater Verzeihung der früher gegen Gott begangenen Ungerechtigkeit, so bietet uns das an sich wenig oder gar nichts Geheimnißvolles dar. Das alles kann bei einem Menschen gedacht werden, der zu Gott in gar keiner übernatürlichen Beziehung steht, also beim natürlichen Menschen, der, durch die Sünde aus seiner ordnungsmäßigen Stellung zu Gott verdrängt, nachher durch reuevolle Wiederaufnahme seiner gottgefälligen Gesinnung und durch nachsichtiges Entgegenkommen Gottes wieder in jene Stellung zurückkehrt. Die Rechtfertigung ist hier nur die Heilung einer im natürlichen Menschen eingetretenen Anomalie, die Wiedererhebung des Menschen von seinem Falle auf seine natürliche Höhe; die dadurch hervorgebrachte Gerechtigkeit ist und bleibt in ihrem Wesen etwas Natürliches, wenn auch eine übernatürliche Einwirkung Gottes dabei nicht ausgeschlossen ist. Von einer Erhebung des Menschen über seine Natur hinaus findet sich hier keine Spur; also fehlt auch der Kern des übernatürlichen Mysteriums.

Die Rationalisten mögen in einem solchen Processe die christliche Rechtfertigung wiederfinden und die letztere auf denselben reduciren; aber ein katholischer Theologe kann das nicht, ohne das Mysterium seines Glaubens der fadesten Zerklärung preiszugeben. Er muß die christliche Rechtfertigung als ein wesentlich übernatürliches, geheimnißvolles Werk auffassen, wenn er nicht den ganzen geheimnißvollen Organismus des Christenthums durchbrechen will. In der Beziehung der Rechtfertigung auf die andern übernatürlichen Mysterien muß er die wissenschaftliche Nothwendigkeit und damit auch die Möglichkeit erkennen, ihren übernatürlichen geheimnißvollen Charakter festzuhalten und zu verstehen.

Zuerst erkennt er in der christlichen Rechtfertigung die Wiederherstellung derjenigen Gerechtigkeit, welche Adam vor der

Sünde besessen und durch die Sünde verloren hat. Diese Gerechtigkeit aber war eine übernatürliche, durch den Heiligen Geist im Herzen Adams ausgegossene; es war die Gerechtigkeit der Heiligkeit, ein Ausfluß und Abglanz der göttlichen Heiligkeit; es war mit Rücksicht auf ihren Ursprung eine göttliche, nicht eine bloß menschliche oder creatürliche Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit soll uns nun in der christlichen Rechtfertigung wiedergegeben werden, nachdem sie bis in ihre letzte Wurzel verloren gegangen war. Folglich muß die Rechtfertigung ein ebenso großes Werk sein wie die Eingießung der paradiesischen Gerechtigkeit; sie muß, wie diese, den Menschen in eine übernatürliche Stellung zu Gott versetzen, ihn in die rechte Verfassung bringen zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles und ihn zu dem Leben befähigen, das er als Adoptivkind Gottes führen soll. Das kann aber nicht geschehen, wenn der Mensch nicht zugleich über seine Natur erhoben und in den Stand der Kindschaft Gottes versetzt, wenn er also nicht auf unaussprechliche Weise im Heiligen Geiste aus dem Schoße Gottes wiedergeboren und der göttlichen Natur wieder so theilhaft wird, wie es der erste Mensch gewesen ist. Kurz, als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit bringt uns die christliche Rechtfertigung nicht eine bloß natürliche, menschliche, sondern die übernatürliche Gerechtigkeit der Kinder Gottes zurück nebst allen den erhabenen Vorzügen, welche entweder darin vorausgesetzt werden oder im Gefolge derselben stehen.

Ferner muß die christliche Rechtfertigung auch im Gegensatze zum Mysterium der Sünde betrachtet werden. Auch die durch sie aufzuhebende Sünde kommt hier nicht einfach nach ihrer natürlichen Seite als Störung der Naturordnung in Betracht, sondern nach dem geheimnißvollen Charakter, den die Sünde im Gegensatze zur übernatürlichen Ordnung der Gnade, insbesondere der Urgnade, besitzt. Der Stand der Sünde ist hier nicht bloß irgendwelche Verkehrtheit des Willens, sondern eine gänzliche Abkehr und Lostrennung des Menschen von Gott als seinem übernatürlichen Ziele, welcher von seiten Gottes nicht bloß ein einfaches Mißfallen — Ungnade im moralischen Sinn —, sondern eine Verstoßung aus dem Stande der Kinder Gottes, eine Beraubung des übernatürlichen Gnadenkleides entspricht. Um das zerrissene übernatürliche Band mit Gott wieder anzuknüpfen, genügt keine bloße Aenderung der Willensrichtung von seiten des Menschen; Gott selbst muß den Menschen wieder zu sich erheben und durch den Heiligen Geist die kindliche Liebe zu sich im Herzen desselben ausgießen, damit er so wieder mit ihm als seinem Vater verbunden werde. Ebensowenig ist es, um den Sünder aus der Ungnade Gottes zu befreien,

ausreichend, daß Gott die sündhafte That mit Rücksicht auf die Reue des Sünders mit dem Mantel der Vergessenheit bedecke und die Schuld einfach nachlasse; um eben die Schuld vollkommen zu verzeihen, muß Gott dem Menschen diejenige Huld und Gnade wieder zuwenden, die er ihm vor der Sünde geschenkt hatte, muß ihn also wieder als Kind in seinen Schoß hinaufziehen, ihn zu neuem göttlichem Leben wiedergebären und ihn mit dem Kleide seiner Kinder, dem Abglanze seiner eigenen Natur und Herrlichkeit, wieder bekleiden. Nur so kann die Rechtfertigung die Sünde nach ihrem concreten Wesen, ihrem geheimnißvollen Charakter ganz und vollständig aufheben; aber darum muß auch sie selbst, die Vernichterin eines so geheimnißvollen Uebels, als ein übernatürliches Mysterium erscheinen. Das Mysterium der Sünde ruft also ebenso, wie das der Urgerechtigkeit, die Rechtfertigung als ein drittes Mysterium herbei, wodurch das erste zerstört, das zweite wieder hergestellt wird.

2. Wollen wir uns aber von dem Mysterium der christlichen Rechtfertigung, die wesentlich eine iustificatio impii ist, einen möglichst adäquaten Begriff machen, so müssen wir auf das Verhältniß, in dem sie zur Sünde steht, noch näher eingehen.

Die Sünde, welche durch die Rechtfertigung aufgehoben werden soll, ist nicht die actuelle Sünde als solche; denn diese kann in keiner Weise, auch nicht durch die so großen Wunder, welche Gott in der Gnadenordnung entfaltet, wieder ungeschehen gemacht werden. Was aufgehoben werden soll, ist die habituelle Sünde, die Nachwirkung der actuellen.

In dieser unterscheiden wir aber die Schuld und die Verkehrtheit: die Schuld, welche sich der Sünder durch die Beleidigung Gottes zugezogen, und die Verkehrtheit, in welcher der sündhafte Act abgeprägt ist und bleibt. Beide müssen getilgt werden, wenn der sündhafte Zustand aufhören soll: die Schuld durch Nachlassung von seiten Gottes, die Verkehrtheit durch Wiederherstellung der rechten Richtung auf Gott und der Verbindung mit Gott, welche hier in dem habitus der caritas und der übrigen von ihr belebten und getragenen übernatürlichen Tugenden besteht.

Die Rechtfertigung des Sünders enthält somit wesentlich zwei Momente, ein negatives, die Nachlassung der Schuld, und ein positives, die Herstellung der übernatürlichen Verbindung mit Gott; und diesen entspricht im Producte des Processes die Freiheit von der Schuld und der Besitz der heiligmachenden Gnade.

Das erstere Moment ist dem Gerechtfertigten mehr äußerlich — es ist ja eben die Auslöschung der Sünde in der Erinnerung und Anrechnung

Gottes —, das zweite aber ist ihm durchaus innerlich, nämlich die Erneuerung, Heiligung und Verklärung seines Seins und Lebens. Oder wenn wir auch die Schuld als etwas am Schuldner selbst Haftendes betrachten, so ist sie doch nur ein rein moralisches Verhältniß zu Gott, nämlich die Verpflichtung, die Gott zugefügte Beleidigung wieder auszugleichen; ihre Nachlassung ist somit nichts anderes als die Tilgung der Verpflichtung. Die Eingießung der übernatürlichen Gerechtigkeit hingegen bringt im Sünder nicht nur ein anderes moralisches Verhältniß zu Gott, sondern eine neue reale Beschaffenheit hervor, welche seiner Seele nicht nur moralisch, sondern physisch inhärirt.

Es könnte nun scheinen, als wenn das eigentliche Mysterium der Rechtfertigung sich auf das letztere Moment beschränkte. In der That gibt es sich hier zunächst in seiner ganzen Größe kund. Denn diese Erneuerung ist ein wahres Wunder, noch größer als die Auferweckung eines Todten zum Leben; der Mensch wird nicht nur von einer krankhaften Störung seines Lebens geheilt, sondern empfängt den Keim eines neuen, göttlichen Lebens zurück, das gänzlich in ihm erstorben war; er wird umgestaltet in allen seinen höhern Kräften bis auf den tiefsten Grund seines Wesens, umgeschaffen in ein neues Sein, in welchem er Gott und Gott ihm in unaussprechlicher Weise nahetritt.

Einem solchen Wunder gegenüber erscheint die Nachlassung der Schuld, für sich betrachtet, als ein sehr leicht begreifliches, des Geheimnißvollen wenig in sich tragendes Werk, um so mehr, da sie auch außer der übernatürlichen Ordnung der Dinge vorkommen kann.

Gleichwohl nimmt auch sie in der christlichen Rechtfertigung einen geheimnißvollen Charakter an: zunächst deshalb, weil die aufzuhebende Schuld selbst auf einem Eingriffe in die Gnadenordnung beruht und insoweit einen mystischen Charakter hat; sodann weil die Nachlassung derselben ebenfalls auf einem übernatürlichen Grunde ruht, nämlich auf dem unendlichen Werthe der Genugthuungen Christi, durch welche die Schuld bezahlt und abgetragen wird. Aber auch abgesehen davon, ist bei der christlichen Rechtfertigung die Nachlassung der Schuld eben gar nicht von der innern Erneuerung zu trennen; sie ist durch und durch damit verwachsen, bildet mit ihr wesentlich ein Ganzes und participirt dadurch auch an ihrem geheimnißvollen Charakter.

Erstens nämlich läuft auf dem übernatürlichen Gebiete die Nachlassung der Schuld, wenn sie eine vollkommene sein soll, eben auf die wunderbare innere Erneuerung durch die gratia und die caritas hinaus und schließt

in derselben ab, wie schon oben bemerkt wurde; denn die Nachlassung ist hier nur dann vollkommen, wenn alles, was durch die Schuld verwirkt wurde, wieder zurückgegeben wird.

Andererseits aber ist die innere Erneuerung durch Gnade und Liebe auch wiederum der Grund, weshalb die Schuld nicht bloß äußerlich nachgelassen, sondern innerlich aus der Seele des Sünders ausgeschlossen wird.

Die erstere Art des Zusammenhanges zwischen der Nachlassung der Schuld und der innern Erneuerung oder Umwandlung ist leicht einzusehen und daher auch allgemein zugestanden; die zweite hingegen wird gewöhnlich wenig berücksichtigt, obwohl gerade sie uns erst recht in das innerste Wesen der Rechtfertigung hineinführt.

Unter allen Umständen ist ohne eine gewisse innere Erneuerung und Umwandlung des Sünders die Nachlassung der Schuld nicht denkbar; denn solange der Mensch selbst seinen sündhaften Willen beibehält oder den gehabten nicht retractirt, kann er von dem gerechten und heiligen Gott nicht als unschuldig betrachtet werden. Die Lehre der alten Protestanten von der Nichtanrechnung der annoch vorhandenen Sünde war schlechterdings ein Unding, wennschon man sie für ein Wunder ausgab. Läßt man aber eine innere Erneuerung, wenigstens durch die Annahme einer neuen gerechten Willensrichtung zu, so verschwindet der Unsinn; eine gewisse Nachlassung der Schuld ist dann möglich, aber noch immer nicht die mit der christlichen Rechtfertigung verbundene.

Solange nämlich die Umänderung des Willens, wie es vom natürlichen Standpunkte aus nicht anders geschehen kann, nur als eine actuelle und bloß moralisch habituelle gedacht und die ganze innere Erneuerung auf die also bestimmte Umänderung beschränkt wird, so lange steht die Nachlassung der Schuld zur innern Erneuerung noch immer nur in einem rein äußerlichen Verhältnisse und ist daher auch in sich selbst etwas dem Menschen ganz und gar Aeußerliches, weil nicht formell in der innern Erneuerung mit einbegriffen. Die Bekehrung des Sünders zu Gott involvirt alsdann auch nicht wesentlich, daß Gott die begangene Schuld ihm nachsehe. Bajus hatte das begriffen, übertrug es aber zu Unrecht auch sogar auf die christliche Rechtfertigung und kam dadurch auf den Gedanken, daß auch die übernatürliche Liebe im Menschen mit dem reatus der Todsünde zusammen bestehen könne [1].

[1] Prop. 70 damn.: Homo exsistens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis potest habere veram caritatem: et caritas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis. Cfr. etiam prop. 31 et 32. Auf

Nach katholischer Lehre besteht aber die innere Erneuerung nicht bloß in einer Umwendung des Willens, d. h. in einer Aenderung seiner Richtung, sondern in einer Umwandlung desselben durch die Eingießung der theologischen Tugenden, insbesondere der Liebe, welche als Princip eines neuen übernatürlichen Lebens den Willen in eine ganz neue Sphäre versetzen; und diese Umwandlung des Willens ist wesentlich verbunden mit der innern Erhebung unseres ganzen Wesens durch die Gnade der Kindschaft und die Theilnahme an der göttlichen Natur. Eine solche Erneuerung des Menschen schließt die Nachlassung der Schuld wesentlich und formell in sich ein und gibt dadurch derselben einen innern Grund und Rückhalt, den sie außer dieser Verbindung niemals haben kann.

Solange wir uns nämlich bloß als Geschöpfe, als Knechte Gottes, denken, können wir wegen der Schuld, die wir auf uns geladen haben, selbst dann, wenn wir sie bereuen, doch noch Gegenstand des Zornes und Abscheues vor Gott sein; wenigstens ist es kein innerer Widerspruch, die Sünde bereuen und noch wegen derselben gehaßt werden; um so weniger, als Gott immer berechtigt ist, eine adäquate Genugthuung zu fordern, welche das Geschöpf niemals zu leisten vermag.

Wenn wir aber nicht bloß durch unsere eigene Thätigkeit uns Gott wieder zuwenden, sondern durch eine wunderbare Wiedergeburt aus dem Verhältnisse der Knechtschaft heraus in den Schoß Gottes hineintreten, wenn wir also Kinder Gottes werden, dann hören wir dadurch eo ipso auch auf, Gegenstand des Zornes und des Abscheues vor Gott zu sein. Unter uns Menschen kann allerdings ein Kind, ohne aufzuhören Kind zu sein, zu seinem Vater in einem traurigen Mißverhältnisse stehen und Gegenstand seines Zornes sein. Bei der Kindschaft Gottes ist das aber unmöglich; denn die Kinder Gottes participiren als solche an der göttlichen Heiligkeit ihres Vaters, an seiner eigenen Natur; wie sie deshalb ihren

---

dem natürlichen Standpunkt zieht die Bekehrung von seiten des Sünders, also die Erweckung eines Actes der natürlichen Liebe zu Gott, nicht nothwendig die Verzeihung der Schuld von seiten Gottes nach sich. Bajus behauptet dieses irrthümlicherweise auch sogar von dem Act der übernatürlichen Liebe, der caritas. Dieser Irrthum beruhte, soviel wir wissen, darauf, daß Bajus meinte, der actus caritatis könne gesetzt werden ohne den habitus infusus caritatis und also auch ohne die gratia sanctificans (cfr. propp. 15. 42). Da dieses aber nach kirchlicher Lehre nicht möglich ist, und da ferner die gratia sanctificans als gratia adoptionis (der Kindschaft) nothwendig die Verzeihung der Schuld von seiten Gottes involvirt, so kann auch der actus caritatis supernaturalis nicht cum reatu aeternae damnationis zusammen bestehen.

Vater nicht schwer beleidigen können, ohne ipso facto aus dem kindlichen Verhältnisse zu ihm herauszutreten, so müssen sie auch eben dadurch, daß sie in dasselbe eintreten, Gott so wohlgefällig werden, daß er sie nicht mehr als seine Feinde, als Gegenstände seines Zornes betrachten kann. Das Licht der Gnade kann wegen seiner göttlichen Art ebensowenig die Finsterniß der Sünde bestehen lassen, wie es selbst beim Eintritt der Sünde fortbestehen mag; vor und in diesem Lichte verschwinden die in der Schuld fortdauernden Schatten der begangenen Sünden, welche die Seele vor den Augen Gottes befleckt und mißfällig erscheinen ließen [1]. Die Gnade verbindet die Creatur so innig mit Gott, daß dieselbe in der Gnade nicht noch zugleich durch die Scheidewand der Schuld von Gott getrennt sein kann. Wie sie die unendliche Kluft, die zwischen dem bloßen Geschöpfe und der göttlichen Natur liegt, ausfüllt, so gleicht sie auch die noch größere Spaltung aus, die durch die Schuld hervorgerufen worden; wie sie den Menschen aus einem Knechte zum Kinde Gottes macht, so macht sie ihn eben dadurch auch aus einem Feinde zum Freunde Gottes, da Gott mit seinen Kindern, solange sie das bleiben, nur in einem freundschaftlichen Verhältnisse stehen kann. Sie heißt daher zugleich gratia sanctificans, heiligmachende Gnade, weil sie in der vollkommensten Weise alle sündhafte Verkehrtheit ausschließt, und gratia gratum faciens, wohlgefällig machende Gnade, weil sie die Creatur vor Gott in einer Weise wohlgefällig macht, daß er sie nur als sein Kind und seine Freundin behandeln kann.

So ist die Nachlassung der Schuld bei der christlichen Rechtfertigung involvirt in der durch die Gnade hervorgebrachten Erneuerung und Umgestaltung des Menschen. Wie die Gnade selbst keine bloße Gunst oder Huld Gottes gegen den Menschen, sondern eine dieser Gunst und Huld entsprechende Qualität des Menschen, so ist auch die in jener Huld und Gunst enthaltene Verzeihung der Schuld kein bloß äußeres Verhältniß, sondern beruht auf jener übernatürlichen innern und realen Qualität, welche wir die heiligmachende Gnade nennen: so zwar, daß Gott hier nicht bloß einfach, weil er es so will, von der Sündenschuld absieht, sondern eben deshalb von ihr absieht, weil er in einem durch seine Gnade so innig mit ihm verbundenen Menschen sie nicht mehr gelten lassen kann.

Man könnte vielleicht sagen, die Nachlassung der Schuld sei nicht eine Wirkung der eingegossenen Gnade, sondern eine Vorbedingung derselben;

---

[1] Catech. Rom. de Bapt. n. 41: Gratia . . . est divina qualitas menti inhaerens et quasi splendor quidam et lux, quae omnes animarum nostrarum maculas delet.

die Gnade könne ja nur insofern in den Menschen eintreten, als die Schuld aus demselben entweiche, und daher müsse die Vernichtung der Schuld dem Eintritt der Gnade vorhergehen, sie sei also eine eigene, von der Gnade verschiedene, selbständige Wirkung Gottes.

Daß die Gnade nur insofern im Menschen Platz greifen kann, als die Schuld aus demselben entfernt wird, geben wir gerne zu. Aber daraus folgt nicht, daß die Vernichtung der Schuld nicht durch die Gnade geschehe. Im Gegentheil, die Schuld entweicht eben vor der in die Seele eindringenden Gnade wie die Finsterniß vor dem Lichte. Die Gnade selbst treibt sie vor sich hinaus und macht sich durch die Vernichtung derselben Platz in der Seele, auf ähnliche Weise, wie das in einen feuchten Körper eintretende Feuer eben dadurch, daß es ihn entzündet, auch die Feuchtigkeit verzehrt, die seiner Aufnahme im Wege stand.

Dieses Bild ist aus der Heiligen Schrift selbst entlehnt. Der Prophet Malachias stellt den rechtfertigenden Gottmenschen dar unter dem Bilde eines das Silber schmelzenden und reinigenden Feuers, wie er die Söhne Levis reinigt und sie wie Gold und Silber läutert, damit sie ihm Opfer in Gerechtigkeit darbringen [1]. Ebenso geschieht nach dem Worte des Täufers die innere Abwaschung durch die Feuertaufe des Heiligen Geistes. Eben dadurch, daß der Heilige Geist in der Gnade die Seele mit seinem göttlichen Feuer ergreift, scheidet er die ihr anhaftenden Schlacken aus. Und wie er bei seiner Eingießung in der Gnade als ein belebender Hauch und als Leben sprudelndes Wasser in die Seele eintritt, so verscheucht auch dieser selbe Hauch die Lasten der Schulden und wascht dieses selbe Wasser die Seele rein von allem Schmutze der Sünde. Diese Bilder haben zwar auch zugleich den Sinn, daß die verkehrte Beschaffenheit des Willens, die Wurzel der Schuld, durch das Feuer des Heiligen Geistes ausgeschieden wird, allerdings mehr durch dessen bewegenden Einfluß in der zuvorkommenden actuellen Gnade als durch die diese Ausscheidung schon voraussetzende habituelle Gnade; daher beweisen sie auch gegen die Protestanten, daß die Nachlassung der Schuld keine bloße Zudeckung des noch fortdauernden sündhaften Willens ist; aber überdies machen sie klar, daß auch der bereits vorübergegangene sündhafte Wille nicht einmal seinen Schatten auf der Seele zurücklassen kann, daß also die Sünde in jeder Beziehung nicht bloß zugedeckt, sondern aus dem tiefsten Grunde der Seele gleichsam ausgekocht und in derselben vernichtet wird. Wenn also der Heilige Geist

[1] Mal. 3, 2—3.

als das Princip der Sündenvergebung dargestellt wird, so haben wir dabei nicht bloß an seinen Einfluß auf die Bekehrung des Sünders zu denken, noch auch ihn bloß als den Repräsentanten der göttlichen Barmherzigkeit zu betrachten, um derentwillen Gott unsere Schuld nachläßt: wir müssen vielmehr seine Eingießung in der habituellen Gnade als den eigentlichsten und innersten Grund der Aufhebung der Sündenschuld ansehen.

Es bleibt also dabei, daß bei der christlichen Rechtfertigung auch die Nachlassung der Schuld durch die Eingießung der übernatürlichen Gnade geschieht, und zwar auf eine so geheimnißvolle Weise, wie sie die Vernunft aus sich weder ahnen noch begreifen kann. In der Gnade, wodurch sie geschieht, erscheint auch die Nachlassung der Schuld als ein übernatürliches Mysterium, wie umgekehrt die Gnade ihre geheimnißvolle Größe gerade darin offenbart, daß sie die Schuld aus dem Subjecte nothwendig und unvermeidlich vertreibt.

3. Wie die Nachlassung der Schuld in ihrem geheimnißvollen Wesen nicht verstanden werden kann, ohne daß wir auf die dem Gerechtfertigten eingegossene Gnade der Kindschaft zurückgehen und sie in dieser wurzeln lassen: so kann andererseits auch die positive Seite der Rechtfertigung und ihrer Wirkung, die positive Verbindung mit Gott nicht in ihrem geheimnißvollen Wesen verstanden werden ohne ihre Beziehung auf die Gnade der Kindschaft.

Wir haben schon gesagt, daß diese Gerechtigkeit in unserem Falle eine übernatürliche sein müsse, nämlich eine den Kräften der Seele eingegossene Tüchtigkeit und Neigung, wodurch dieselben das übernatürliche Ziel des Menschen verfolgen und für dasselbe wirken können. Aber diese Gerechtigkeit muß hier eben deshalb übernatürlich sein, weil sie nicht die Gerechtigkeit des bloßen Menschen, sondern die der Kinder Gottes sein soll. Sie wird also auch dem Menschen nur insofern und nur dadurch verliehen, daß er zur Kindschaft Gottes erhoben wird und mit der Gnade der Kindschaft auch die kindliche Liebe zu Gott und die übrigen göttlichen Lebenskräfte erhält, wie sie dem Kinde Gottes zukommen. Von dieser selben Gnade der Kindschaft wird jene Gerechtigkeit auch ferner getragen und vollendet: denn die übernatürlichen Tugenden machen uns Gott nicht bloß wohlgefällig durch den innern Gehalt der Acte, die aus ihrer Kraft hervorgehen, sondern auch zugleich dadurch, daß diese Acte eben Acte eines Adoptivkindes Gottes sind, welches in ihnen sein kindliches Verhältniß zu Gott bethätigt; und ebenso beruht ihre verdienstliche Kraft für die ewige Herrlichkeit nicht bloß darauf, daß sie derselben übernatürlichen

Ordnung angehören wie diese, sondern zugleich darauf, daß sie eben einer Person angehören, die als Kind Gottes die geborne Erbin jener Herrlichkeit geworden ist.

Nur dadurch also kann man den innern Gehalt und den ganzen Werth der positiven Seite der Rechtfertigung vollkommen verstehen, daß man ihr die Gnade der Kindschaft als Wurzel und Trägerin zu Grunde legt. Eben durch die Gnade der Kindschaft als Participation der göttlichen Natur und Heiligkeit wird auch die in ihr wurzelnde Gerechtigkeit als eine Gerechtigkeit göttlicher Heiligkeit erkannt.

4. Hieraus folgt also, daß in der Gnade der Kindschaft beide Momente der Rechtfertigung, die Nachlassung der Schuld und die Verbindung mit dem übernatürlichen Ziele, wurzeln und von ihr getragen werden. Die Gnade der Kindschaft schließt zu gleicher Zeit die Schuld von uns aus und gießt die Kindes- oder Freundesliebe zu Gott uns ein.

Daher konnte sich das Concil von Trient bei der Erklärung des eigentlichen Wesens der Rechtfertigung damit begnügen, daß es sagte: sie sei „eine Uebertragung aus dem Zustande, in welchem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Adoptivkindschaft Gottes“ [1].

Mit diesen Worten hat es gerade das ausgesprochen, was der christlichen Rechtfertigung ihren übernatürlichen geheimnißvollen Charakter verleiht; an diese Worte muß man sich halten, wenn man die ganze Erhabenheit derselben erfassen will. Hätten alle Theologen das gethan, so würde der Begriff derselben vielfach nicht so sehr verflacht und verwirrt worden sein.

Manche machten es aber umgekehrt: anstatt von der Idee der Adoptivkindschaft Gottes auszugehen und danach den Begriff der in derselben enthaltenen Gerechtigkeit zu bestimmen, betrachteten sie vielmehr die Kindschaft Gottes als das aus der Gerechtigkeit des Menschen, d. h. aus seiner mit Freiheit von der Schuld verbundenen rechten Stimmung und Aufgelegtheit für das Rechthandeln, entspringende Verhältniß zu Gott. Dadurch entzogen sie sich die Möglichkeit, diese Gerechtigkeit als eine übernatürliche zu bestimmen, und die Kindschaft Gottes selbst konnte nur auf eine ganz vage, wenn nicht geradezu rationalistische Weise gedacht werden.

Folgen wir dagegen dem Concil von Trient und halten wir mit ihm daran fest, daß die Rechtfertigung in ihrem Grunde die Versetzung in den

[1] Sess. VI, c. 4.

Stand der Kinder Gottes ist, so tritt sie in ihrer ganzen Größe vor unsere Augen. Die Gnade der Kindschaft ist nicht formell die zu erzielende Gerechtigkeit, nämlich die Freiheit von der Schuld und die Aufgelegtheit für das Rechthandeln; aber sie ist die Wurzel derselben, und zwar die Wurzel einer besonders erhabenen Gerechtigkeit, einer übernatürlichen göttlichen Heiligkeit, wie sie den Kindern Gottes kraft ihrer Wiedergeburt zukommt. Die Gnade der Kindschaft enthält virtuell die übernatürliche Gerechtigkeit, sowohl als Freiheit von der Schuld, wie als Verbindung mit Gott durch die caritas. Daher ist auch die Wiedergeburt, wodurch wir in die Kindschaft Gottes eingehen, der Grundproceß bei der Rechtfertigung. Gerade durch die Wiedergeburt zu Kindern Gottes werden wir frei von der Schuld und mit Gott wieder in kindlicher Liebe verbunden; in ihr haben also die beiden Momente der Gerechtigkeit ihren gemeinschaftlichen Grund und ihre innere Einheit; aus ihr schöpfen sie zugleich ihren übernatürlichen Charakter.

Der volle und erschöpfende Begriff des Mysteriums der christlichen Rechtfertigung wäre somit nach dem Concil von Trient folgender: Die Versetzung des Menschen in die Gnade der Kindschaft Gottes, womit die Freiheit von der Schuld und die Lebensverbindung mit Gott gegeben ist, oder: die Versetzung in den Stand der Kindschaft Gottes und der ihr entsprechenden göttlichen Gerechtigkeit oder Heiligkeit.

§ 87. Unterschied der christlichen Gerechtigkeit von der ursprünglichen. Der Höhepunkt ihrer mystischen Erhabenheit.

1. Nach dem, was wir früher über die Bedeutung der Incarnation und deren Beziehungen zur Gnade gesagt haben, müssen wir, um das specifisch christliche Wesen der Rechtfertigung vollständig zu beleuchten, noch hinzufügen, daß wir in derselben nicht durch eine bloße Wiedergeburt, sondern zugleich durch Eingliederung in den Gottmenschen gerechtfertigt werden. Durch die Rechtfertigung werden wir eben lebendige Glieder am Leibe Christi, von welchem die rechtfertigende Gnade uns zufließt. Als lebendige Glieder Christi haben wir aber eine höhere Würde und Gottgefälligkeit, als wir durch die Gnade allein besitzen würden und als Adam vor der Sünde besessen hat. Die persönliche Würde und Heiligkeit des Gottmenschen strahlt auf uns zurück, namentlich dann, wenn er in uns durch die Gnade zu leben beginnt; von ihr getragen, muß die Gnade noch weit mehr die Schuld von uns ausschließen, uns

noch weit mehr Gott wohlgefällig machen und noch fester mit ihm verbinden, als sie es aus sich vermag.

Weil nämlich Gott seinen eingebornen Sohn mit uns lebendig verbunden sieht, kann er unsere Schuld ebensowenig ferner ansehen, als er seinen Sohn durch dieselbe von sich getrennt sehen kann; weil ferner der eingeborne Sohn Gottes selbst in uns als seinen Gliedern lebt, deshalb sind wir nicht nur im stande, irgendwie der unendlichen Herrlichkeit Gottes gerecht zu werden, sondern wir können ihr vollkommen, soweit dies überhaupt möglich ist, gerecht werden, indem wir in Verbindung mit Christus ihr eine der Größe Gottes entsprechende Verherrlichung darbringen. Unsere Gerechtigkeit wird in der Verbindung mit Christus zu einer in gewissem Sinne absoluten Gerechtigkeit.

Das ist der Gipfel des Mysteriums der christlichen Rechtfertigung und zugleich der Punkt, wo sie als der zeitweilige Abschluß des durch die Incarnation begründeten Organismus in der Menschheit erscheint.

Aus Furcht, sich dem Irrthum der Protestanten zu nähern und die Innerlichkeit der christlichen Gerechtigkeit abzuschwächen, haben manche Theologen diese Ueberschattung der Glieder durch die Gerechtigkeit des Hauptes für verfänglich gehalten.

Verfänglich wäre sie allerdings und würde das ganze Mysterium der Rechtfertigung, anstatt es zu krönen, von Grund aus umstoßen, wenn dabei die Rechtfertigung durch innere Erneuerung und Wiedergeburt ausgeschlossen würde; selbst dann wäre sie noch verfänglich, wenn man glaubte, die innere Wiedergeburt in der Gnade reiche nicht hin, um den Menschen wahrhaft gerecht zu machen, d. h. die Schuld von ihm auszuschließen und ihn zu einem wahrhaft heiligen Leben zu befähigen. In beiden Fällen würde man sich sogar in vollkommenen Widerspruch mit dem Concil von Trient setzen.

In unserer Erklärung wird aber keines von beiden behauptet; wir setzen vielmehr gerade das Gegentheil von beidem voraus. Wir behaupten ja, daß eine innere Erneuerung des Menschen vor sich gehe, und daß diese hinreiche, den Menschen wahrhaft, und zwar auf übernatürliche Weise, gerecht zu machen; nur fügen wir hinzu, daß eben diese innere Gerechtigkeit, um nicht nur irgendwie, sondern absolut vollkommen zu erscheinen, nicht nur als ein Abbild der persönlichen Gerechtigkeit Christi, sondern in realer Verbindung mit derselben betrachtet werden müsse, und so durch dieselbe completirt und gekrönt werde. Auf ähnliche Weise wird unsere innere Gerechtigkeit durch die persönliche Gerechtigkeit Christi, unseres Hauptes,

gekrönt und vollendet, wie die innere Heiligkeit und Gerechtigkeit der Menschheit Christi durch die Heiligkeit und Würde der mit ihr vereinigten göttlichen Person. Ebensowenig wie wir die ideale Gerechtigkeit Christi ohne eine lebendige Ausprägung und Abbildung derselben in unserer Seele uns verbunden denken können, ebensowenig dürfen wir auch diese Abbildung, diese Ausprägung aus der Verbindung mit ihrem Ideale herausgerissen denken, zumal diese Verbindung auf der organischen Einheit des gerechtfertigten Menschen mit dem unendlich gerechten Haupte beruht[1].

2. Durch diese organische Verbindung mit dem Gottmenschen treten wir auch in eine engere Verbindung mit der substantiellen persönlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des vom Sohne Gottes ausgehenden Heiligen Geistes, der auf eine ganz besondere Weise in der Gnade, die er uns mittheilt, wohnt, sie durchdringt und durchduftet.

Der Heilige Geist wohnt in uns auch abgesehen von unserer Verbindung mit dem Gottmenschen substantial in der an seinem Feuer entzündeten Gluth der Heiligkeit; wie ein Siegel drückt er durch seine innerste Gegenwart und durch den unmittelbarsten Contact unserer Seele das Bild seiner eigenen Heiligkeit ein. Aber das ist eine Gegenwart, wie sie das Wesen der übernatürlichen Heiligkeit überhaupt in uns erfordert und mit sich bringt.

Als wir von der Sendung des Heiligen Geistes in der Gnade redeten[2], haben wir überdies gesehen, daß wir schon vermittelst der Gnade allein nicht bloß heilig werden durch die in ihr liegende Beschaffenheit der Heiligkeit, sondern auch als Tempel des mit der Gnade in uns einkehrenden Heiligen Geistes. Aber solange unsere Verbindung mit dem Heiligen Geiste bloß auf der Gnade allein beruht, kann sie der in der Gnade enthaltenen Heiligkeit nicht eigentlich einen neuen Werth hinzufügen, sondern nur deren ganzen Gehalt enthüllen.

Wenn aber die Gnade uns gegeben wird, um uns zu lebendigen Gliedern am Leibe Christi zu machen, wenn somit der Heilige Geist mit dem Sohne Gottes, von dem er ausgeht, in den Leib des menschlichen Geschlechtes eintritt und fortan als Geist des Hauptes auch in seiner Person dem ganzen mystischen Leibe auf besondere Weise angeeignet wird, dann gehört uns nicht bloß die Heiligkeit an, die er als seine Wirkung uns ge-

[1] Vgl. Suarez (De gratia l. 12, c. 19, n. 17 sqq.), der aus dieser Lehre auch einen höhern Werth der Verdienste in dem gerechtfertigten Christen ableitet. Siehe auch oben § 84, 1 ff. das über das Verhältniß des sacramentalen Charakters zur Gnade Gesagte: denn der Charakter ist es eben, der uns mit Christus als Glieder verbindet. [2] S. § 28.

schenkt hat, sondern auch diejenige, welche er in sich selbst besitzt, und zwar auf einen Titel hin, welcher mit der Gnade an und für sich nicht gegeben ist; die letztere Art der Heiligkeit tritt als Complement der erstern auf und theilt ihr eine unendliche Würde mit.

Dadurch wird es in gewissem Sinne wahr, daß wir gerecht sind nicht bloß durch die Gerechtigkeit, die von Gott in uns hervorgebracht wird, sondern auch durch diejenige, wodurch Gott selbst gerecht ist. Man kann das kühn behaupten, ohne darum gegen das Concil von Trient zu verstoßen. Denn das Concil hat offenbar nur den Irrthum der Protestanten verwerfen wollen, welche, die dem Menschen als Beschaffenheit innewohnende Gerechtigkeit ausschließend, bloß eine todte, gleichsam mechanische Verbindung mit Christus und dem Heiligen Geiste als das Wesen unserer Gerechtigkeit hinstellten. Wir aber verlangen eine lebendige, wirksame Verbindung des Heiligen Geistes mit uns, die uns eine heilige Beschaffenheit mittheilt, und eben diese heilige Beschaffenheit betrachten wir als die Basis, welcher dann durch die persönliche Beziehung des Heiligen Geistes zu uns das Siegel der höchsten Würde aufgedrückt wird [1].

Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung in ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrer vollen Erhabenheit wird also nur dann ganz verstanden, wenn man als ihren Terminus nicht bloß schlechtweg eine übernatürliche Gerechtigkeit, die der Adoptivkinder Gottes, betrachtet, sondern einen Mitbesitz der persönlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi, des menschgewordenen natürlichen Sohnes Gottes, und des von ihm ausgehenden Geistes mit in dieselbe hineinzieht. Die christliche Gerechtigkeit ist eine solche nicht bloß durch eine äußere Benennung von ihrem Ursprunge *aus* Christus und ihrer Vermittlung *durch* Christus, sondern als die Gerechtigkeit eines Gliedes Christi, das von seinem Haupte durch innere Umwandlung einen Ausfluß seiner Heiligkeit empfängt, und zugleich von der eigenen, persönlichen, göttlichen Heiligkeit seines Hauptes und des ihm angehörigen Heiligen Geistes überschattet wird.

3. So aufgefaßt, erscheint die christliche Rechtfertigung als die lebendige Einführung der Incarnation in die Menschheit so unbegreiflich groß

---

[1] Wir reden hier nicht einmal so kühn wie Thomassin (De incarn. l. 6, c. 7 sqq.) und Lessius (De perf. div. l. 12, c. 11), und glauben die Ausführungen beider auf den eigentlichen Kern zurückgeführt zu haben. Petavius führt (De Trin. l. 8, c. 7) sehr schön aus, daß die eigentliche hypostatische Einwohnung erst im Neuen Testamente eingetreten sei, indem der Sohn Gottes in der Incarnation den Heiligen Geist herabgebracht habe.

und wunderbar, daß ihre Wirkung selbst die übernatürliche Gerechtigkeit Adams, geschweige denn alle, auch die höchste, natürliche Gerechtigkeit unendlich weit hinter sich zurückläßt und in den Schatten stellt.

Freilich wird bei der christlichen Rechtfertigung nicht die ganze iustitia originalis auch nach ihrem niedern materialen Theile uns zurückgegeben; die volle Ordnung und Harmonie aller unserer Seelenvermögen wird dadurch nicht hergestellt; namentlich wird die unordentliche Begierlichkeit nicht ganz unterdrückt und gebändigt. So fehlt in uns ein Theil der Ordnung und Harmonie, die zur Gerechtigkeit Adams gehörte, es fehlt die Integrität der Natur, durch welche die Gnade ursprünglich so innig mit der letztern verflochten gewesen und sich so mächtig in ihr erwiesen hatte. Aber es wäre thöricht, daraus zu schließen, daß Adam im Grunde gerechter und Gott wohlgefälliger gewesen sei, als wir es werden, oder daß in ihm die Gnade tiefer gewurzelt und mächtiger gewirkt habe als in uns.

Das eigentliche Wesen der übernatürlichen Gerechtigkeit besteht ja in der Gnade und der Liebe. Durch sie werden wir Gott wohlgefällig und auf unser übernatürliches Ziel gerichtet. Die Gaben der Integrität haben dabei nur eine untergeordnete Bedeutung. Die Integrität gab der heiligmachenden Gnade keinen höhern Werth, sie empfing vielmehr von dieser ihre eigene höhere Bedeutung. Dagegen gibt die Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte und seinem Geiste unserer Gnade eine höhere Würde und Bedeutung.

Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß die Gnade ursprünglich durch die Integrität tiefer in die Natur eingesenkt, fester mit ihr verbunden und mehr zum Eigenthum derselben geworden, als es ohne dieselbe der Fall gewesen wäre. Aber die Aufnahme unserer Natur in den Leib des Gottmenschen macht trotz des Mangels der Integrität die Verbindung der Gnade mit unserer Natur doch noch weit inniger. Die Integrität war am Ende doch immer bloß eine Disposition für die Gnade, welche dieselbe nicht wurzelhaft in sich schloß, sondern ihr bloß Aufnahme bereitete, und diese Disposition war überdies in ihrer Existenz selbst von dem Fortbestande der Gnade abhängig; sie ging mit der Gnade unter und konnte daher für eine Rückkehr der Gnade keinen Anknüpfungspunkt bilden. Ganz anders die namentlich mit dem sacramentalischen Charakter besiegelte Verbindung der Christen mit dem Gottmenschen. Sie disponirt nicht bloß zur Aufnahme der Gnade, sondern verleiht uns ein wahres Recht auf dieselbe,

trägt dieselbe virtuell, wurzelhaft in sich; in sich selbst unzerstörbar der Sünde gegenüber, führt sie uns, sobald die letztere gehoben worden, wieder in die Gnade zurück durch die unverwüstliche Kraft des Hauptes, mit dem sie uns verbindet.

Alle Vorzüge, welche die Gnadengerechtigkeit Adams durch ihre Verbindung mit der Integrität besaß, werden somit bei der christlichen Gerechtigkeit durch ihre gottmenschliche Unterlage überreichlich ersetzt. Noch mehr. Um eben die höhere Macht dieser Gerechtigkeit desto glänzender zu offenbaren, wollte Gott dieselbe ohne die Stütze von seiten der Natur lassen, welche die Gnade Adams in der Integrität besaß, und ihre Kraft gerade darin bewähren, daß sie die in der Natur ihr entgegenstehenden Hindernisse in offenem Kampfe überwände. So tief wurzelt die Gnade durch Christus in der Natur, daß sie in der letztern keine Stütze bedarf, und so mächtig ergreift sie die Natur, daß sie dieselbe trotz des Widerstandes festzuhalten vermag. Indem sie den Menschen befähigt, inmitten der in seiner Natur fortdauernden Unordnung seine Richtung auf das übernatürliche Ziel festzuhalten und zur Geltung zu bringen, setzt sie ihn in den Stand, die ganze übernatürliche Festigkeit seiner Gerechtigkeit zu bewähren und durch den Kampf mit seinen unordentlichen Neigungen sich selbst mehr zu verherrlichen und vor Gott wohlgefälliger zu werden, als beides ohne einen solchen Kampf der Fall gewesen wäre.

Virtus in infirmitate perficitur[1]: die Kraft (Gottes) bethätigt sich vollkommen in (unserer) Schwachheit! Das ist das große Gesetz der christlichen Gerechtigkeit. Die Gnade Christi, die von seiner eigenen unendlichen Kraft getragen wird, kann und soll sich eben dadurch in ihrer Fülle offenbaren, daß sie die aus dem Mangel der Integrität entspringende infirmitas des Menschen fortbestehen läßt, um mit ihr zu kämpfen und sie zu überwinden. Es ist kein Mangel an innerer Vollkommenheit, daß sie uns die Integrität nicht zurückbringt; sie könnte uns dieselbe ebensogut geben, wie Adam dieselbe durch seine Einführung in die Gnade erhielt; sie vermag das sogar noch in einem höhern Grade, und zwar trotz der eingetretenen Sünde; denn die Sünde ist über und über ausgeglichen durch die Genugthuung Christi. Vielmehr ist es eben ihre größere Vollkommenheit, wegen deren sie die Integrität entbehren kann, ohne sich selbst etwas zu vergeben, und sie wirklich beiseite läßt, um eben die daraus folgende Schwäche des Menschen sich dienstbar zu machen, um an und in derselben ihre ganze

[1] 2 Kor. 12, 9.

Kraft zu entfalten. Zum Kampfe und zum Verdienste, sagt das Concil von Trient, sei die Concupiscenz in den Getauften, in den Gliedern Christi, zurückgelassen, also nicht zur Schmälerung, sondern zur Verherrlichung ihrer übernatürlichen Gerechtigkeit, und zwar zu einer noch größern Verherrlichung, als ihr durch die Wiederherstellung der Integrität erwachsen würde.

Trotz der ihr äußerlich anklebenden Mängel ist also die christliche Gerechtigkeit in vielen Beziehungen erhabener, reicher und geheimnißvoller als die ursprüngliche Gerechtigkeit. Der in Christus wieder aufgerichtete Mensch ist trotz der Gebrechlichkeit seiner Natur weit inniger und wunderbarer mit Gott verbunden als Adam in der vollen Gesundheit seiner Natur. Sein Stand der Gerechtigkeit ist also auch ein noch größeres übernatürliches Mysterium als der des letztern, und gerade deshalb um so mehr Mysterium, weil er nicht wie dieser von einer Verklärung der ganzen Natur begleitet, vielmehr unter der Schwäche, dem Elende, der Armseligkeit der Natur, wie eine Perle im Kothe, verborgen, nur dem Auge eines starken Glaubens sichtbar ist. Aeußerlich und im niedern Theile seiner Seele findet sich auch der Gerechtfertigte im Gegensatze zu Adam noch unter dem aus der Erbsünde entsprungenen Gesetze der Sünde und des Todes; aber im tiefsten Grunde seiner Seele, in der verborgensten Innerlichkeit seines Wesens wohnt der Gottmensch mit seinem Heiligen Geiste und baut sich unter dem Schutte der Sünde einen Tempel, der um so heiliger und kostbarer ist, je weniger er selbst durch den ihn umlagernden Schutt entweiht und beschädigt werden kann.

§ 88. Der Proceß der Rechtfertigung als ein übernatürlicher Vorgang, und dessen Factoren.

Blicken wir jetzt von dem geheimnißvollen Producte der christlichen Rechtfertigung auf den Proceß zurück, wodurch dieses Product zu stande kommt. Wir können uns jedoch hier kürzer fassen, da wir in den frühern Hauptstücken die meisten der dabei betheiligten Momente schon kennen gelernt haben.

1. Es ist vor allem klar, daß die christliche Gerechtigkeit in dem entwickelten Sinne nicht das Werk des Menschen sein kann. Der Mensch kann aus sich selbst höchstens seinen sündhaften Willen durch einen natürlich guten Act aufheben und detestiren, auch allenfalls für seine Sünde einige Buße verrichten. Aber seine Schuld aufzuheben oder gar in eine übernatürliche Verbindung mit Gott einzutreten, das vermag er durch sich selbst nicht.

Ja nicht einmal durch übernatürliche Werke, die er mit der zuvorkommenden Gnade Gottes verrichtet, kann er sich in den Stand der christlichen Gerechtigkeit versetzen. Durch die zuvorkommende Gnade Gottes erhält er zwar die Kraft, übernatürliche Acte zu setzen; aber den Grund seines Wesens innerlich so umgestalten und erneuern, daß er ein Kind Gottes wird und als solches, frei von aller schweren Schuld, das Princip des göttlichen Lebens in sich besitzt, das kann der Mensch nicht. Er kann dies um so weniger, als selbst die zu den übernatürlichen Acten vor oder in der Rechtfertigung nothwendige Kraft vollkommen erst durch die vollständige oder theilweise Verleihung der in der Kindschaft Gottes enthaltenen übernatürlichen Lebensprincipien hergestellt wird [1].

Die Verleihung der Gnade der Kindschaft, sowie aller in ihr enthaltenen Vorzüge, ist also ausschließlich ein Werk Gottes. Daher sagt das Concil von Trient [2]: „Die bewirkende Ursache (causa efficiens) der Rechtfertigung ist der barmherzige Gott, der unverdienterweise uns reinigt und heiligt, indem er uns mit dem Heiligen Geiste der Verheißung, der das Pfand unserer (der Kinder Gottes) Erbschaft ist, besiegelt und heiligt."

Wie wir aber früher gesehen, ist die heilige Menschheit Christi das Organ, wodurch der Heilige Geist mit seiner übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit in den ganzen mystischen Leib Christi eintritt und in demselben wohnt; die Sacramente sind hinwiederum die secundären Organe, wodurch die Menschheit Christi, oder vielmehr die von ihr ausgehende göttliche Kraft ordentlicherweise auf uns gerichtet wird, mit uns in Contact kommt. Folglich müssen wir die heilige Menschheit Christi und die Sacramente der Kirche als die Conductoren betrachten, wodurch die heiligende Kraft des Heiligen Geistes auch in der Rechtfertigung an uns herantritt. Die Rechtfertigung in ihrer Substanz kommt daher zu stande nicht durch eine Entwicklung von innen heraus, sondern durch eine wunderbare Einwirkung von seiten Gottes.

2. Auch in dem Sinne kann der Mensch die christliche Gerechtigkeit nicht in sich selbst hereinziehen, daß er nämlich mit seiner Thätigkeit sich ein Recht auf die Eingießung derselben erwerben könnte. Ebensogut wie diese Gerechtigkeit, damit sie zustande komme, einer übernatürlichen Ursache bedarf, aus der sie fließt, muß auch die That, durch die sie gewonnen und mit der sie erkauft wird, einen übernatürlichen Werth haben, und zwar einen so großen, daß er wirklich das Aequivalent des zu erkaufenden

---

[1] Vgl. Scheeben, Natur und Gnade S. 221 ff. [2] Sess. XIV, c. 7.

Gutes ausmacht. Eine solche That kann aber der Mensch weder mit seiner eigenen, natürlichen Kraft, noch auch selbst mit Hilfe der actuellen Gnade verrichten. Ebensowenig wäre eine andere bereits begnadigte Creatur hierzu im stande. Nur der Gottmensch konnte durch sein unendlich kostbares Leiden die Schuld der Menschen vollkommen abtragen und durch seinen unendlich werthvollen Gehorsam uns die Gnade der Kinder Gottes verdienen.

Er ist also die moralische Ursache (causa meritoria) der Rechtfertigung, die Ursache nämlich, wodurch Gott bewogen wird, uns die rechtfertigende Gnade mitzutheilen. Und da er uns sein Verdienst ordentlicherweise durch die Sacramente mittheilt, so sind diese in secundärer Weise, als die Pfänder seiner Verdienste, ebenfalls die moralische Ursache unserer Rechtfertigung.

So erscheint der Proceß der Rechtfertigung mit Rücksicht auf die eigentlich bestimmenden Gründe, die bewirkende und die bewegende Ursache, als von außen nach innen gehend, oder besser von oben, von Gott und Christus herab, nach unten hinabsteigend, um den Menschen in seinem Innern zu erneuern.

3. Das zu rechtfertigende Subject verhält sich dieser Einwirkung von außen gegenüber nicht comproductiv, sondern receptiv.

Bei denjenigen, welche überhaupt noch keiner persönlichen Thätigkeit fähig sind, also bei den unmündigen Kindern, reducirt sich daher der ganze Rechtfertigungsproceß auf die Mittheilung und Einwirkung von außen. Er hat hier einfach den Charakter einer übernatürlichen wunderbaren Zeugung, mit Ausschluß eines Wechselverkehrs zwischen dem zu Zeugenden und seinem Erzeuger.

Bei den Erwachsenen gestaltet sich die Sache anders. Auch bei ihnen geschieht die Rechtfertigung nach dem Concil von Trient durch eine susceptio (nicht effectio, oder auch nur cooperatio ad effectionem) gratiae et donorum; aber die susceptio muß hier eine *voluntaria* sein, der Art nämlich, daß der Mensch mit freiem Willen der ihm von Gott dargebotenen Rechtfertigungsgnade entgegenkommt und dieselbe aufnimmt. Hier tritt also mit dem von oben nach unten gehenden Processe der Gnade eine von unten nach oben gehende Bewegung, mit der Herabsenkung des Uebernatürlichen in die Natur eine entgegenstrebende Erhebung der letztern in Verbindung. Obgleich auch hier die Thätigkeit Gottes, was ihre Kraft und Wirksamkeit angeht, als die Mittheilung übernatürlichen Seins und Lebens, eine wahre Zeugung bleibt, so ist sie das doch nur insofern, als diese Erzeugung des höhern Seins und Lebens

in der Seele durch eine förmliche Vermählung Gottes mit der Seele sich vollzieht.

In diesem Ausdrucke liegt das ganze Mysterium des Rechtfertigungsprocesses ausgesprochen. Zunächst nämlich hebt er den moralischen Wechselverkehr hervor, der bei der Rechtfertigung zwischen Gott und dem Menschen stattfindet; in diesem Wechselverkehr sodann betont er den physischen Zusammenfluß oder die reale Vereinigung Gottes mit der Seele in ihrer Befruchtung zum übernatürlichen Sein und Leben, und damit endlich bezeichnet er den ganzen Vorgang als etwas durchaus Mystisches oder Geheimnißvolles. Wie nämlich der Begriff der Wiedergeburt anzeigt, daß der Mensch bei der Rechtfertigung nicht bloß zur Reinheit seines natürlichen Seins zurückkehrt, sondern zu einem übernatürlichen Sein und Leben emporsteigt: so drückt der Begriff der Vermählung aus, daß die Rechtfertigung nicht bloß in einer einfachen Aussöhnung, in der Aufhebung der Feindschaft, sondern in der Vermittlung einer übernatürlichen Freundschaft, ja in einer Erhebung der Seele zur wahren Braut Gottes besteht, wodurch Gott in der realsten Weise die Seele mit sich vereinigt und seinen eigenen Geist in sie ausgießt.

Wie nun diese Vereinigung selbst etwas Geheimnißvolles ist, so auch schon der Verkehr, in welchem Gott der Seele zur Eingehung dieser Vereinigung die Hand bietet und die Seele, die dargebotene Hand ergreifend, zur Vereinigung hinstrebt, sich auf dieselbe vorbereitet und die Hindernisse derselben in sich hinwegräumt. Hierbei muß sie schon getragen werden durch die Kraft desselben Heiligen Geistes, der sich bei der Rechtfertigung in der Seele niederlassen will. Wie er durch seinen Eintritt in die Seele seinen Bund mit ihr besiegelt, so hat er auch durch seine Einwirkungen auf die Seele die Initiative bei den ersten Anfängen hierzu. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich nun die bei der Rechtfertigung in Betracht kommende Thätigkeit der Seele, wodurch sie zur Vollziehung ihrer geheimnißvollen Vermählung mit Gott in übernatürlicher Weise mitwirkt.

Die Seele wirkt mit bei der Durchführung der Vermählung, aber nicht bei der Zeugung oder Befruchtung: d. h. sie wirkt nicht mit als bewirkende Ursache bei der Production der Gnade, als wenn die letztere mit aus ihr hervorginge, da sie vielmehr nur aus Gott in die Seele hineinkommt; sie wirkt aber wohl, der zuvorkommenden actuellen Gnade Gottes folgend, dazu mit, daß Gott mit seiner befruchtenden Wirksamkeit in sie einkehre und Raum in ihr finde; sie wirkt endlich förmlich mit bei der Schließung des Bundes, der sich in der Eingießung der Gnade be-

siegelt. Ihre ganze Thätigkeit ist also erstens eine Disposition zum Empfange der ihr zugedachten Gnade und zweitens der Act des Empfangens der Gnade selbst.

§ 89. Wesen und Werth der bei der Rechtfertigung betheiligten subjectiven Dispositionen.

1. Die oben entwickelte Betheiligung des Menschen beim Rechtfertigungsproceß müssen wir nun den thatsächlichen Verhältnissen entsprechend unter Berücksichtigung der durch die Sünde und die Incarnation bedingten Heilsordnung ins Auge fassen.

Alsdann werden wir den bei der Rechtfertigung concurrirenden Dispositionen eine dreifache Bedeutung beizulegen haben: erstens die Reaction gegen die Sünde; zweitens der Anschluß an den Mittler der Versöhnung mit Gott; drittens die Bewegung zur Aufnahme der Rechtfertigungsgnade hin. Denn nur insofern will Gott mit der seinen Armen entflohenen Seele sich wiedervermählen, als diese ihr Unrecht ungeschehen zu machen sucht, zur Ergänzung ihrer Unfähigkeit sich die Genugthuung Christi zu eigen macht und aufrichtig die Vereinigung mit ihm wünscht.

Wie in dem Hinstreben zur Gnade, so bewegt sich die Seele auch in der Reaction gegen die Sünde und in ihrem Anschlusse an die Genugthuung Christi auf übernatürlichem Gebiete. Sie muß ja gegen die Sünde reagiren als gegen ein übernatürliches Uebel, d. h. eine Verletzung der übernatürlichen Weltordnung Gottes und ein Hinderniß der Gnade; und wenn der Anschluß an ihr gottmenschliches Haupt eine wirksame Verbindung mit demselben begründen soll, so muß auch er durch eine geheimnißvolle Einwirkung Gottes hervorgerufen werden; „denn niemand kommt zu mir," sagt der Heiland, „wenn nicht mein Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht." Nach allen Richtungen hin hat also die unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes die Seele für die Rechtfertigungsgnade disponirende Thätigkeit einen mystischen Charakter.

Wenn man ihre disponirende Bedeutung bloß als eine negative auffaßt, als eine remotio obicis, so tritt das nicht so deutlich hervor. Denn die einfache Entfernung der Hindernisse einer Verbindung oder einer Wirkung überhaupt participirt an sich nicht an dem Charakter dessen, dem sie Platz macht. Gleichwohl hat in unserem Falle auch die remotio obicis einen übernatürlichen Charakter, und zwar deshalb, weil sie wesentlich mit einem Aufschwunge der Seele zur Gnade hin verbunden ist. Den obex

der Gnade, die begangene Sündenthat, soll die Seele nicht einfach dadurch hinwegräumen, daß sie den sündhaften Willen aufgibt, sondern dadurch, daß sie gegen die geschehene Sünde reagirt und die Wirkungen derselben eben in ihren Beziehungen zur Gnade zu vernichten trachtet [1]. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß die Seele sich der Gnade entschieden zuwendet, die Sünde als eine Verletzung derselben verabscheut und gerade in dieser Beziehung dafür genugzuthun bestrebt ist.

2. Hieraus folgt aber auch schon, daß die remotio obicis nicht das einzige Moment in der Disposition zur Rechtfertigung ist. Letztere hat wesentlich auch eine positive Bedeutung, indem sie nicht nur der Gnade Platz macht, sondern überdies den Menschen auch zu ihrem Empfange hinführt.

Dieses geschieht erstens dadurch, daß die Seele ein aufrichtiges Verlangen nach der Gnade in sich erweckt. Dieses Verlangen, welches von Gott selbst durch die zuvorkommende Gnade eingeflößt wird, hat eben deshalb auch Anspruch auf Erfüllung und disponirt folglich auf den Empfang der Gnade, wie der berechtigte Wunsch auf die Erfüllung. Ist nun dieses Verlangen die Frucht einer solchen Erhebung der Seele, wodurch sie bereits Gott mit freundschaftlicher bräutlicher Liebe zu umfassen beginnt, dann ist es auch so wirksam, daß die Vermählung mit der Seele von seiten Gottes augenblicklich vollzogen wird; es begegnen sich augenblicklich „in heiligem Kusse Gott und die büßende Seele". Schwingt sich aber die Seele im Verlangen nicht so hoch empor, sucht sie die Gnade Gottes nicht aus reiner Liebe zu ihm, dann kommt ihr auch Gott nicht sogleich entgegen; er läßt sie warten, wie sie ihn, und bietet ihr seine Gnade erst in dem wirklichen Empfange der Sacramente.

Durch das Verlangen, welches die Seele der rechtfertigenden Wirksamkeit Gottes entgegenbringt, tritt sie bereits in einen mehr als bloß negativen Rapport mit der Thätigkeit Gottes; noch inniger aber wird der Anschluß dadurch, daß die Seele auch in lebendigem Glauben an die Macht und die Verheißungen Gottes vertrauensvoll von ihm erwartet, daß er ihr die ersehnte Gnade geben werde. Während sie durch ihr Verlangen bloß zur Gnade hinstrebt, zieht sie durch ihr Vertrauen dieselbe bereits in einem gewissen Sinne auf sich herab, nicht zwar als wenn sie dieselbe dadurch eigentlich verdiente, sondern weil Gott sich für die Erfüllung dieser Erwartung auch ohne Verdienst des Menschen verbürgt hat; sie verdient nicht, sie impetrirt die Gnade.

---

[1] Tollere obicem ist eben mehr als bloß non ponere obicem.

Nebst dem Verlangen nach der Gnade und dem Vertrauen, sie zu erlangen, kommt drittens noch in Betracht die Bereitwilligkeit und Entschlossenheit der Seele, der zu empfangenden Gnade gemäß zu leben, dieselbe nutzbar zu machen und treu festzuhalten, oder die Hingabe der Seele an ihren himmlischen Bräutigam und ihre Unterwürfigkeit gegen ihn. Dieselbe ist mit einem aufrichtigen Verlangen nach der Gnade wesentlich verbunden; desgleichen wäre das Vertrauen vermessen, wenn der Mensch nicht bereit ist, seinerseits der zu empfangenden Gnade zu entsprechen. Diese Bereitwilligkeit hat ebenso wie das Verlangen und das Vertrauen noch nicht den Charakter einer durch die Gnade zu belohnenden Leistung; ist es ja doch bloß der Vorsatz einer in der Gnade erst zu setzenden Leistung. Gleichwohl hat sie bei der Vollziehung der geistigen Vermählung mit Gott nicht bloß die negative Bedeutung, welche der Bereitwilligkeit zur Wegräumung der Sünde und selbst der wirklichen Detestation und Büßung derselben zukommt. Durch die Bereitwilligkeit zum Gebrauche und zur Erhaltung der Gnade wird der Sünder positiv für ihren Empfang zubereitet, und zwar so sehr, daß gerade hier der Punkt ist, wo die aufstrebende Bewegung der Seele und die Gnadenkraft Gottes sich am nächsten berühren und ineinandergreifen. Durch das Verlangen nach der Gnade geht die Seele ihr entgegen; durch das Vertrauen ruft sie dieselbe herbei; aber durch diese Hingabe ihrer selbst an die Gnade nimmt sie dieselbe auf. Indem sie sich gehorsam dem ersehnten und erwarteten Joche der Gnade unterwirft, läßt Gott dieselbe in sie herab; in und mit dieser gehorsamen Unterwerfung unter ihren göttlichen Bräutigam wird sie wirklich seine Braut und empfängt von ihm den Samen des Lebens, den sie in sich zu pflegen bereit ist. Dies geschieht sofort dann, wenn die Hingabe der Seele an Gott aus reiner Liebe zu ihm erfolgt, wenn die Seele also ihrerseits sich vollkommen an Gott anschmiegt und ihm unterwirft. Wenn dagegen die Hingabe an Gott und die Unterwerfung unter ihn aus andern Motiven erfolgt, wenn die Seele sich bloß dem unerbittlichen Rechte und Gesetze Gottes unterwirft und nur mit Rücksicht darauf zur Erfüllung des Gnadengesetzes bereit ist: dann tritt sie nicht in so unmittelbare Berührung mit Gott, sie nähert sich ihm bloß von ferne, und kann daher auch seinerseits kein augenblickliches Entgegenkommen erwarten; erst im wirklichen Empfange des Sacramentes kann sie dann ihre Vermählung mit Gott vollziehen.

Abgesehen von der Reaction gegen die Sünde durch die Reue kann und soll also die zu rechtfertigende oder mit Gott zu vermählende Seele

in dreifacher Weise ihrem göttlichen Bräutigam und der realen Vereinigung mit ihm durch die Gnade entgegengehen und so diese Vereinigung ihrerseits einleiten: durch Verlangen, Vertrauen und Hingebung. Nach allen drei Richtungen nimmt die Seele mit ihrem von der zuvorkommenden Gnade gehobenen Willen einen übernatürlichen Aufschwung, der namentlich da in seiner ganzen mystischen Erhabenheit hervortritt, wo er von der bräutlichen Liebe zu Gott begleitet und getragen wird. Denn die bräutliche resp. kindliche Liebe der Creatur zu Gott, welchen sie ja aus sich nur als Fremde oder als Magd zu lieben vermag, ist eben darum einestheils schon in sich selbst ein höchst übernatürlicher Act und steht andererseits in der innigsten Beziehung und Verwandtschaft mit der übernatürlichen Liebe Gottes zur Creatur, durch welche er sich mit derselben in der Gnade vereinigt.

3. Die reine übernatürliche Liebe nennen daher die Theologen die Seele oder die forma der zur Vermählung mit Gott führenden Dispositionen oder der ethischen, subjectiven Erhebung des zu Rechtfertigenden, wodurch die physische, objective Erhebung desselben in den Gnadenstand vorbereitet wird. Darum darf man aber doch nicht glauben, daß ohne jene Liebe ein übernatürlicher Aufschwung der Seele zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung überhaupt nicht stattfinden könnte. Denn wenn die Seele auch aus andern Gründen als aus reiner Liebe auf die Vereinigung mit Gott aspirirt, so kann sie sich dabei doch immer hoch genug aufschwingen, daß er ihr aus besonderer Barmherzigkeit auf halbem Wege entgegenkommt und ihr die noch fehlende, aber ersehnte Liebe, wenigstens dem Habitus nach, mit seiner Gnade eingießt. In diesem Falle ist aber offenbar die Berührung und das Ineinandergreifen der Thätigkeit Gottes und des Menschen nicht so unmittelbar, naturgemäß und lebendig; es fehlt eben die Seele, die forma der subjectiven Erhebung, die aus dem Grunde der Seele auflodernde Flamme, welche sich mit der in sie hinüberschlagenden Flamme des Heiligen Geistes begegnen und verschmelzen soll.

Um auch für diesen Fall die volle Bedeutung des ethischen (Vorbereitungs-) Momentes und die innigste Berührung desselben mit dem physischen (Rechtfertigungs-) Momente aufrecht zu halten, nimmt v. Schäzler an[1], daß derjenige, der als attritus zum Empfange des Sacramentes kommt und es unterlassen hat, sich bis zu einem Acte der caritas zu erschwingen,

---

[1] Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato (München 1860) bes. § 24 ff., woselbst das Verhältniß und Ineinanderwirken des objectiven und subjectiven Factors bei der Rechtfertigung mit großer Schärfe entwickelt wird.

durch die Kraft des Sacramentes selbst zu einem solchen Aufschwunge erhoben werde, daß er also auch nur insofern von Gott begnadigt werde, als er mit einem Acte der reinen Liebe in den Habitus derselben übergeht.

Solange man bei dieser Anschauung nur voraussetzt, daß der Pönitent seinerseits zum Empfange des Sacramentes bloß die attritio non formata mitzubringen brauche, sind gar keine theologischen Bedenken dagegen zu erheben. Wohl aber möchten die Schwierigkeiten aus der Erfahrung schwer zu lösen sein, welche gegen die Annahme eines beim Empfange des Sacramentes eintretenden Liebesactes sprechen, wenn derselbe auch kein explicite formulirter sein soll. Würdiger und vollkommener wäre eine solche Vermittlung der Rechtfertigung auf jeden Fall; obgleich man auch sagen könnte, da, wo der Sünder seinerseits nicht alles thut, um sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten, werde dieselbe eben nicht in der schönen und erhabenen Weise vollzogen, wie sie an sich vollzogen werden sollte.

Man kann diesen ganzen Proceß, worin die Seele sich auf die Vereinigung mit ihrem göttlichen Bräutigam vorbereitet, in demüthigem Verlangen und Vertrauen, mit aufrichtiger Unterwerfung sich ihm nähert, vergleichen mit der Thätigkeit der Mutter Gottes bei ihrer Vermählung mit dem Heiligen Geiste, von dem sie den eingebornen Sohn Gottes empfangen sollte. Denn wie der Sohn Gottes im Schoße der Jungfrau durch die Aufnahme der menschlichen Natur in seine Person, so soll er in der Seele durch die Mittheilung seines übernatürlichen Bildes wiedergeboren werden.

Nur einen Punkt wollen wir aus dieser Parallele herausheben, der über das innere Wesen des Rechtfertigungsprocesses ein besonders helles Licht verbreitet. Wie Maria durch ihre von der zuvorkommenden Gnade des Heiligen Geistes getragene Thätigkeit, durch ihre Demuth, ihr Verlangen, ihre Liebe, den Sohn Gottes nicht effectiv in sich erzeugte, sondern sich nur auf die Befruchtung von seiten des Heiligen Geistes vorbereitete: so vermag auch unsere Seele mit der Thätigkeit, die sie unter der zuvorkommenden, bewegenden Gnade Gottes, unter dem sie ergreifenden Wehen des Heiligen Geistes vollzieht, nicht die habituelle Gerechtigkeit, den habitus caritatis mit der Gnade der Kindschaft, kurz das Bild der göttlichen Natur und Heiligkeit, in sich zu erzeugen. Die innere Erneuerung des gerechtfertigten Menschen ist nicht bloß mittelbar die Frucht göttlichen Wirkens, sondern unmittelbar, ebenso unmittelbar, wie die Mittheilung der ersten zuvorkommenden Gnade. Sie ist und bleibt immer das unmittelbare Werk Gottes, ein wunderbares Werk, fast ebenso wunderbar wie die Empfängniß des Sohnes Gottes im Schoße Marias.

§ 90. Die christliche Rechtfertigung aus dem Glauben und durch den Glauben, und darum ganz besonders ein Mysterium des Glaubens.

1. Die christliche Rechtfertigung und die daraus entspringende Gerechtigkeit wird in Schrift und Kirchenlehre in die engste Beziehung zum christlichen Glauben gebracht. Ja der Apostel nennt jene Gerechtigkeit geradezu eine „Gerechtigkeit des Glaubens“ [1]. Diese Beziehung der Rechtfertigung zum Glauben ist seit der Reformation in der Controverse mit den Protestanten vielfach zum Gegenstande gründlicher Erörterungen gemacht worden. Für uns hat sie ein ganz besonderes Interesse; denn sie ist uns der stärkste Beweis für das geheimnißvolle Wesen der christlichen Rechtfertigung: Das, was nur durch den übernatürlichen Glauben erkannt, erstrebt und errungen werden kann, was so durch und durch mit dem Glauben verflochten ist, muß nothwendig auch ein specifisches Object des Glaubens, also im strengsten Sinne ein Mysterium des Glaubens sein. Umgekehrt: nur dann, wenn die Rechtfertigung in der von uns beschriebenen Weise als ein absolut übernatürliches Werk aufgefaßt wird, läßt sich die umfassende Bedeutung des Glaubens, die er nach Schrift und Kirchenlehre für dieselbe besitzt, erklären und begreifen.

Beide Behauptungen werden im folgenden ihre Erläuterung finden.

Vor allem ist es klar, daß nur durch den Glauben die an uns zu vollziehende oder vollzogene Rechtfertigung uns zum Bewußtsein gebracht werden kann. Mit der Vernunft erkennen wir nur diejenigen Werke Gottes, welche in das Gebiet der sinnlichen oder geistigen Erfahrung fallen. Bestände die Rechtfertigung also bloß in einer moralischen Sinnesänderung mit obligater Nachlassung der Sünden von seiten Gottes, so könnte sie wenigstens nach ihrer positiven Seite von uns wirklich wahrgenommen werden, sowohl in ihrer Vollziehung als in den dabei mitwirkenden Ursachen. Der Glaube wäre dann höchstens nur nothwendig, um uns der Nachlassung der Schuld zu versichern. Nun aber vollzieht sich die Rechtfertigung in einer wunderbaren Erneuerung und Umgestaltung des innern Menschen, einer Wiedergeburt der Seele aus dem unzugänglichen Lichte Gottes, und ist daher ebenso vor unserem Auge verborgen

[1] Röm. 4, 11.

wie dieses Licht selbst. Die „gloria Dei“ [1], die von Gott ausströmende und vor ihm uns wahrhaft wohlgefällig machende Herrlichkeit, welche uns durch die Sünde verloren gegangen ist und durch die Gnade der Kindschaft wieder zu theil wird, ist ausschließlich ein Mysterium des Glaubens. Nur im Glauben können wir erkennen, worin die christliche Rechtfertigung besteht, und unter welchen Bedingungen sie sich verwirklicht; nur im Glauben erfahren wir den gnädigen Rathschluß Gottes, auf eine so wunderbare Weise um der Verdienste Christi willen sich uns mitzutheilen [2].

2. Hiermit ist aber die Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung nicht erschöpft; vielmehr muß er da, wo die Rechtfertigung nicht durch eine einfache Wiedergeburt, sondern durch eine bewußte Vermählung mit Gott vollzogen wird, auch einen Hauptfactor in dem Processe derselben bilden. Er ist die Wurzel und Triebfeder der ganzen Thätigkeit des Menschen, durch die derselbe der Rechtfertigung entgegenstrebt.

Der Glaube ist es, von dem die ganze auf die Erlangung der Rechtfertigung gerichtete Thätigkeit des Menschen ausgeht, nach den Worten des Apostels: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen“, und: „Wer zu Gott hintritt, muß glauben, daß er ist, und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist“ [3]. Jene ganze Thätigkeit muß nämlich, wenn sie irgend welche positive Bedeutung haben soll, auf das übernatürliche Ziel gerichtet sein, zu dem sie uns hinführt. Wie könnten wir sie aber darauf hinrichten, wenn wir es nicht erkännten und die Wege nicht kännten, die zu ihm führen? Und wie könnten wir diese Kenntniß anders erlangen als durch den Glauben? Wie könnten wir namentlich die Sünde als den Bruch der Freundschaft mit Gott verabscheuen und nach der Gnade verlangen, wenn uns nicht der Glaube vorleuchtete und dazu antriebe? Der Glaube ist daher der erste Schritt, den wir an der Hand Gottes über unsere Natur hinaus auf dem Wege des Heiles machen, und zugleich die Triebfeder bei jeder folgenden Bewegung, durch die wir uns Gott in übernatürlicher Weise nähern.

---

[1] Ebd. 3, 23.

[2] Es versteht sich von selbst, daß wir nicht annehmen, der Glaube versichere uns auch über das factische Eintreffen der Rechtfertigung beim einzelnen. Vielmehr folgt eben aus dem Gesagten, daß wir überhaupt zu keiner völligen Gewißheit darüber gelangen können, da auch die Erfahrung das wirkliche Vorhandensein der an unsern vorbereitenden Acten nothwendigen übernatürlichen Qualität uns nicht zum evidenten Bewußtsein bringen kann.

[3] Hebr. 11, 6.

Ja unser ganzes vorbereitendes Thun bei dem Werke der Rechtfertigung ist im Grunde nichts anderes als ein gläubiger Anschluß an Gott, ein Verlangen und eine Hingabe, wie sie im Glaubensacte vorgebildet und eingeleitet sind; es ist ein aus dem Glauben entspringender, aber nicht bloß in der Erkenntniß ruhender, sondern bis zur That fortschreitender Anschluß an Gott, der in dieser Ausbildung als der lebendige Glaube bezeichnet wird. Diese Bezeichnung ist um so zutreffender, als damit angedeutet wird, daß die ganze Bedeutung unserer Thätigkeit bei der Rechtfertigung nicht in einer unsererseits gesetzten verdienstlichen That, sondern in einer vom Glauben getragenen Bewegung zum Empfange der Gnade hin besteht.

3. Das ist die eine Art, in welcher der Glaube bei der Vorbereitung zur Rechtfertigung concurrirt, diejenige, welche hauptsächlich von den Reformatoren geläugnet, von den Katholiken gegen sie behauptet wurde. Die Reformatoren betonten hingegen desto mehr eine andere Art der Mitwirkung des Glaubens, welche, aber richtig aufgefaßt, ebenfalls ihre Berechtigung hat. Wir meinen die Bedeutung des Glaubens als eines Organes, womit man die Rechtfertigungsgnade selbst erfaßt und auf sich herabzieht. Gegen die ausschließliche Geltendmachung dieser Bedeutung des Glaubens, sowie gegen die unrichtige Auffassung derselben von seiten der Reformatoren haben die katholischen Theologen immer siegreiche Verwahrung eingelegt, aber vielfach es unterlassen, durch eine genauere Würdigung derselben ihre Gegner mit deren eigenen Waffen zu schlagen.

Wenn der Apostel von der Rechtfertigung durch den Glauben redet, so verfolgt er ohne Zweifel hauptsächlich den Gedanken, daß wir die Rechtfertigung in uns weder bewirken noch verdienen können, sondern sie von der Barmherzigkeit Gottes um der Verdienste Christi willen erwarten müssen. Diese Erwartung ist aber im Grunde nichts anderes als der im festen Vertrauen wirksame Glaube an die Verheißungen Gottes. Insoweit haben die Protestanten recht, wenn sie die Nothwendigkeit dieses Glaubens betonten. Aber die Zulässigkeit und Nothwendigkeit von andern, ebenfalls aus dem Glauben hervorgehenden Bewegungen und Dispositionen zum Empfange der erwarteten Gnade hin ist damit nicht ausgeschlossen, wenn anders die Natur der zu erwartenden Gnade solche Dispositionen überhaupt zuläßt oder erheischt. Das letztere ist in der That der Fall, wofern die zu erwartende Gnade nach katholischer Lehre als ein würdiger Gegenstand der gläubigen Erwartung aufgefaßt wird.

Weshalb und inwiefern verlangt der Apostel bei der Rechtfertigung die gläubige Erwartung der Gnade von der uns verheißenen Güte und Barmherzigkeit Gottes? Etwa deshalb, weil wir nicht innerlich gerechtfertigt, sondern bloß mit der Gerechtigkeit Christi bekleidet werden sollen? Aber eine solche Rechtfertigung ist keine Rechtfertigung; und wenn sie es wäre, so ist sie jedenfalls kein Beweis der wunderbaren heiligenden Kraft Gottes, vielmehr ein Beweis seiner Ohnmacht der Sünde gegenüber. Und doch will der Apostel, daß der rechtfertigende Glaube ein Wunderglaube sei, ein Glaube an Gott, „der die Todten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ [1], ein Glaube, wie ihn Abraham hatte, als er an die Befruchtung der unfruchtbaren Sara und die Wiederauferweckung Isaaks [2] glaubte, eben derjenige Glaube [3], mit dem wir an die Auferstehung Christi zum neuen, verklärten Leben glauben [4].

Ein solches Wunder, ein so erhabener Beweis der göttlichen Liebe und Macht findet sich nur in der katholischen Auffassung von der Rechtfertigung, wonach dieselbe eine Wiedergeburt aus dem Heiligen Geiste, eine Mittheilung göttlichen Lebens und eine wunderbare Erneuerung und Heiligung des ganzen Wesens der Seele ist. Nur die Rechtfertigung im katholischen Sinne kann daher auch der Gegenstand des gläubigen Vertrauens sein, welches der Apostel zur Rechtfertigung fordert, und welchem er die Erlangung derselben zuschreibt. Er fordert dieses gläubige Vertrauen auf Gott, weil wir durch unsere Werke und Verdienste ein so großes Wunder nicht herabrufen können, und schreibt die Rechtfertigung diesem Glauben zu, weil nur der Glaube die Wunder Gottes vom Himmel herabruft.

Dem Glauben wird ja auch die Erlangung aller übrigen Wunder zugeschrieben; der Glaube an die Macht und Güte des Gottmenschen war in der Regel die Hauptbedingung seiner wunderbaren Thaten und dasjenige Moment, wodurch zunächst die Entfaltung seiner Wundermacht provocirt wurde. Natürlich; wo man keine Verdienste aufweisen kann, oder wenn auch mit solchen ausgerüstet, eine außerordentliche Machterweisung bei Gott beansprucht: da kann das nur durch den Glauben an seine Liebe und Macht geschehen, durch die Berufung auf seine Verheißung und die Anerkennung seiner unendlichen Kraft. Durch diesen Glauben fesselt der Mensch Gott gleichsam an sich, zieht seine Kraft auf sich herab,

---

[1] Röm. 4, 17. [2] Ebd. vgl. Hebr. 11, 19. [3] Röm. 4, 18. 19.
[4] Ebd. V. 24.

applicirt sich dieselbe, und so ist der Glaube in der That das Organ, wodurch der Mensch mit der Quelle der Gnade in Contact kommt und aus derselben schöpft.

Die Bedeutung des Glaubens in dieser Beziehung ist so groß, daß die Gläubigen des Alten Bundes durch den Glauben an den erst kommenden Erlöser die Wirksamkeit seines Verdienstes in sich anticipiren konnten. Nach der Erlösung durch Christus sind besondere äußere Organe der wunderbaren Wirksamkeit Gottes auf dem Gebiete der Gnade eingesetzt, Organe, welche durch die Bestimmung Christi an sich geeignet sind, die wunderbaren Wirkungen der Gnade in dem von ihnen berührten Subjecte hervorzubringen. Allein wenn das Subject einer persönlichen Mitwirkung bei seiner Heiligung fähig ist, so muß es, um der Wirksamkeit jener Organe theilhaft zu werden, den Glauben an dieselbe ihnen entgegenbringen und durch den Glauben dieselbe auf sich überleiten. Und wenn die so aus dem Glauben hervorgehende Thätigkeit des Menschen, wodurch er sich zur Gnade hin bewegt, so weit fortschreitet, daß er seinerseits wieder die Freundschaft mit Gott anknüpft, dann anticipirt der Glaube auch jetzt noch die Wirksamkeit des Sacramentes und zieht schon vor dem wirklichen Empfange desselben die Gnade in die Seele herab.

Daß aber dieser „Wunderglaube“, d. h. das Vertrauen auf die gnädige Verheißung Gottes, den in den übrigen Vorbereitungsacten thätigen Glauben von seiten des Menschen nicht ausschließt, liegt auf der Hand. Er schließt nur eine solche Thätigkeit des Menschen aus, durch welche derselbe das Wunder rechtlich beanspruchte oder seinerseits ganz oder theilweise die Wirkung, die nur von der göttlichen Allmacht ausgehen kann, hervorbrächte. Eine solche Thätigkeit des Subjectes aber, durch die es, vom Lichte des Glaubens getrieben und geleitet, sich auf den Empfang einer so großen Gabe vorbereitet, von der Hand Gottes gezogen ihm entgegenkommt und sein Inneres der wunderbaren Wirksamkeit Gottes aufschließt, kann und muß Gott verlangen, wenn er die Größe seiner Gabe in Ehren halten und nicht nur mächtig, sondern auch weise und lieblich seine Wunder wirken will.

§ 91. Das Mysterium der *iustificatio secunda*.

Die Gnade ist eine lebendige Kraft, die sich entfalten und entwickeln muß; aus sich heraus muß sie Früchte hervorbringen und durch ihre Früchte wiederum in sich selber wachsen. Die naturgemäße Entfaltung

des von Gott in die Seele gelegten übernatürlichen Lebenskeimes muß ebenso übernatürlich und geheimnißvoll sein wie dieser selbst; in ihr setzt sich das Mysterium der Rechtfertigung immer weiter fort, seiner letzten Vollendung entgegenstrebend.

Daß die Bethätigung der eingegossenen Gerechtigkeit in gerechten Werken oder die Ausübung der übernatürlichen Tugenden allein schon einen durchaus mystischen Charakter hat, liegt auf der Hand. Sowohl die Thätigkeit der Seele in einer so innigen Verbindung mit dem sie befruchtenden Heiligen Geiste als auch die Producte dieser Thätigkeit, die übernatürlichen Lebensacte, sind so erhaben und wunderbar, daß sie in dieser Eigenschaft der Wahrnehmung selbst derjenigen Seele, der sie angehören, sich entziehen. Mit Recht nennt daher der Apostel das Leben der wahren Christen ein verborgenes Leben: „Euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen.“ [1] Wie es aus dem Schoße Gottes quillt und mit göttlichem Lichte genährt wird, so liegt es auch in seiner ganzen Herrlichkeit nur vor den Augen Gottes offen da. Nur eine übernatürliche Mittheilung von seiten Gottes durch sein Wort oder durch ein höheres Licht kann uns darüber Aufschluß geben. Die Mittheilung durch das Wort des Glaubens vermag uns natürlich nicht zu einer lebendigen Anschauung desselben zu verhelfen; aber auch die mehr oder minder große innere Erfahrung und Erleuchtung, wie sie uns hienieden zu theil wird, kann nur dazu dienen, uns einen ahnungsvollen Blick in seine Tiefen thun zu lassen und uns mit größerer Ehrfurcht vor seiner unermeßlichen Erhabenheit zu erfüllen.

Diese Lebensthätigkeit des gerechtfertigten Menschen ist die Einleitung und Vorbereitung des wunderbaren Lebens, welches die Adoptivkinder Gottes dereinst im Schoße ihres Vaters und in der Anschauung desselben entfalten sollen, eine Anticipation des göttlichen Lebens, welches durch die vollendete Theilnahme an der göttlichen Natur in ihnen aufblühen soll. Darin spricht sich am deutlichsten ihr erhabener mystischer Charakter aus, daß sie mit der Lebensthätigkeit der Seligen im Himmel gleichartig ist. Wegen dieser Gleichartigkeit hat sie einen so hohen Werth, daß wir durch dieselbe die Anschauung Gottes im eigentlichen Sinne verdienen können, und diese Verdienstlichkeit ist daher ebenfalls ein großes Mysterium.

So wunderbar aber auch die Kraft und Tragweite der von den

---

[1] Kol. 3, 3.

Kindern Gottes entfalteten Thätigkeit ist, so darf man daraus doch nicht schließen, daß wir durch dieselbe die Gnade der Rechtfertigung in ähnlicher Weise vermehren können, wie auf dem Gebiete der Natur die natürlichen Kräfte durch Uebung aus sich selbst heraus gesteigert werden. Eine solche Auffassung würde, indem sie die Bedeutung der Acte des Gnadenlebens überhebt, den mystisch erhabenen Charakter der Gnade selbst herabsetzen. Weil die Gnade eine Theilnahme an der göttlichen Natur, die christliche Gerechtigkeit eine Theilnahme an der Heiligkeit Gottes ist, so kann sie ebensowenig wie in ihrem Anfange, so auch in ihrer Vermehrung und Steigerung aus dem Menschen herauswachsen; vorher wie nachher muß die Gnade und Gerechtigkeit auf allen ihren Stufen unmittelbar von Gott eingegossen werden durch Zuströmung neuen Lichtes und neuer Lebenskraft. Die Thätigkeit des begnadigten Menschen dient nur dazu, die Mittheilung eines neuen Gnadenmaßes zu verdienen und dadurch die Quelle der Gnade zu erschließen und ihre Ströme herabzuziehen.

Darum ist aber die Vermehrung des Gnadenlebens in uns nicht weniger geheimnißvoll und erhaben. Gerade die unmittelbare Einwirkung Gottes bei der Vermehrung der Gnade, diese fortgesetzte Neugeburt des Menschen aus dem Schoße Gottes ist sozusagen der Gipfel des Geheimnißvollen. Der Wechselverkehr des Menschen mit Gott, der Austausch zwischen den Gnadenfrüchten von seiten des Menschen und den Gnadenspenden von seiten Gottes ist eine Fortsetzung und stete Erneuerung der geheimnißvollen Vermählung des Menschen mit Gott, wie sie sich beim Anfange der Rechtfertigung vollzieht, nur mit dem Unterschiede, daß dort die Seele ihrem himmlischen Bräutigam nur mit sehnsüchtigem Verlangen entgegenkommt, während sie jetzt durch die Früchte, die sie ihm schon geboren, die Vermehrung seiner Gunst und eine reichere Befruchtung durch sein Gnadenlicht im eigentlichen Sinne verdient.

Die zweite Rechtfertigung, die iustificatio secunda, wie die Theologen die Vermehrung der empfangenen Gerechtigkeit nennen [1], ist nicht weniger wunderbar als die erste. Deshalb sagten wir, daß das Mysterium der Rechtfertigung mit dem Eintritt in den Stand der Ge-

---

[1] Auch die Wiederherstellung der verlornen Gerechtigkeit wird zuweilen iustificatio secunda genannt. Diese aber berücksichtigen wir hier nicht, weil sie in ihrem Wesen nur eine Reproduction der ersten Rechtfertigung, keine Fortbildung derselben ist.

rechtigkeit nicht abgeschlossen wird, sondern immer mehr wächst; es wächst in der That in demselben Verhältnisse, in welchem die Vermählung der Seele mit Gott und der beiderseitige Verkehr inniger und lebendiger wird.

Seine letzte Vollendung aber erhält dieses Mysterium erst dann, wenn die Braut Gottes, nachdem sie ihrem Bräutigam reiche Früchte der Liebe und Treue gebracht, von ihm zu seinem Vater heimgeführt und mit der Krone der Herrlichkeit geziert wird.

Neuntes Hauptstück.

Das Mysterium der Verklärung und der letzten Dinge.

Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se (1 Cor. 2).

§ 92. Die übernatürliche Verklärung im allgemeinen als der *finis fidei*, oder als die Vollendung der Mysterien des Glaubens.

1. Das letzte Ziel, worin das Mysterium der Incarnation und der Gnade culminirt, die höchste Vollendung aller Dinge, die über die Zeit in die Ewigkeit hineinragt, ist selbstredend ebenfalls ein großes Mysterium.

Ueberhaupt pflegt ja schon alles, was noch im Schoße der Zukunft verborgen liegt, uns geheimnißvoll zu erscheinen. Besonders aber betrachten wir, abgesehen von aller übernatürlichen Anordnung, alles das, was unsere dereinstige Bestimmung jenseits des Grabes betrifft, als Mysterium. Wie es da drüben, auch nach dem natürlichen Laufe der Dinge, mit uns beschaffen sein wird, wie wir da fortleben und am Ziele unserer zeitlichen Bewegung ausruhen werden, können wir uns nur sehr schwer vorstellen. Daher die Unbestimmtheit und Unsicherheit der sich selbst überlassenen Vernunft auf diesem Gebiete, die zuweilen so groß erscheint, daß man glauben sollte, alles, was sich auf das Jenseits bezieht, sei absolut für die Vernunft verborgen und bloß Gegenstand des Glaubens.

Allein, wenn man das Mysterium des Glaubens in Bezug auf das Jenseits nur darin finden wollte, daß das jenseitige Ziel des Menschen unserer irdischen Erfahrung entrückt ist, weil die Finsterniß des Grabes uns davon scheidet, so würde man doch sein eigentliches Wesen verkennen. Sofern der Zustand des Menschen jenseits des Grabes dessen natürliches Ziel ist, kann er der richtig geleiteten und ausgebildeten Vernunft nicht gänzlich verborgen sein, sondern muß ihr mit hinreichender Sicherheit in ziemlich deutlichen Umrissen vor die Augen treten. Daß die Seele unsterblich ist,

daß sie nach dem Tode ihr geistiges Leben fortsetzen und in der Erkenntniß und Liebe Gottes eine friedliche Ruhe genießen wird, oder, falls sie in der Feindschaft Gottes aus dieser Welt geschieden ist, ewig im Unfrieden mit Gott und sich selbst ihre Sünde büßen wird: das sind streng genommen keine Mysterien, sondern einfache philosophische Wahrheiten, die zwar durch die Zerrüttung der Vernunft verdunkelt werden können, aber doch wesentlich zur Sphäre der gesunden Vernunft gehören. Wenn uns also das Christenthum nichts Höheres über das Jenseits mittheilte, so würde es zwar manche Irrthümer der Vernunft berichtigen, aber keineswegs ein neues, über die Vernunft absolut hinausragendes Gebiet uns erschließen.

In der Wirklichkeit jedoch thut es beides, und zwar das letztere noch mehr als das erstere. Das Heil (die salus animarum), d. i. die letzte Vollendung und Beseligung der Seelen, wird von ihm durch den Mund des Apostelfürsten bezeichnet als das Ziel des Glaubens (finis fidei)[1], nicht der Vernunft, demnach als ein Ziel, das uns der Glaube allein „als die Substanz (Grundlage) der zu hoffenden Dinge und den Beweis des (jetzt noch) nicht Erscheinenden"[2] vergegenwärtigt und nahe bringt. „Kein Auge", sagt der Apostel[3], „hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen (auch nur der Ahnung nach), was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." Das lehrt „uns nur die Weisheit Gottes im Geheimnisse, welche verborgen ist, welche niemand unter den Fürsten (den Großen und Weisen) dieser Welt erkannt hat"[4]. Nicht die Weisheit der Creatur kann durch Erforschung ihres Wesens und ihrer natürlichen Bestimmung das Ziel erkennen, zu dem sie nach Gottes Rathschluß geführt werden soll: nur „der Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit durchforscht", kann, nach dem Apostel, uns offenbaren, was er uns aus der Tiefe seines Wesens geschenkt hat und noch schenken will[5].

Darin ist auf das deutlichste ausgesprochen, daß wir in der Vollendung und Beseligung der Creatur ein Mysterium im vollsten Sinne des Wortes vor uns haben. Es ist ein Mysterium, weil die Vollendung und Beseligung der Creatur, wie sie der Glaube uns verheißt, nicht in einer Aus- und Durchbildung des in ihrer Natur liegenden Keimes, sondern in einer Ausgießung der göttlichen Natur über das Geschöpf, in einer Erschließung der Tiefen der Gottheit besteht.

---

[1] 1 Petr. 1, 9: Reportantes finem fidei vestrae salutem animarum.
[2] Hebr. 11, 1. [3] 1 Kor. 2, 9. [4] Ebd. V. 7. 8.
[5] Ebd. V. 10—12.

Es handelt sich dabei um eine Erhebung der Creatur über ihre natürliche Sphäre hinaus, um eine Verklärung derselben durch die göttliche Natur.

Der eigentliche Kern des jenseitigen Mysteriums kann nicht schärfer bezeichnet werden, als wenn wir es unter dem Begriffe der Verklärung vorstellen.

2. In einem gewissen Sinne könnte man schon sagen, die Creatur werde verklärt, wenn die in ihrer Natur verborgene Kraft und Gluth entwickelt wird und nach außen hervortritt, wenn also ihre eigene Schönheit ausgestaltet, ihr eigenes Licht entfaltet und zur vollen Erscheinung gebracht wird. Insoweit wäre schon der natürliche Zustand der vom Körper getrennten, aus ihm wie aus einer finstern Schale losgelösten und ihre volle geistige Kraft entwickelnden Seele ein Zustand der Verklärung, wie ja auch in diesem Leben jede Läuterung und Steigerung ihres geistigen Wesens und Lebens als Verklärung betrachtet werden kann.

Allein eine eigentliche Verklärung findet doch nur da statt, wo ein Gegenstand nicht durch Entfaltung seines eigenen Glanzes, sondern durch Hinzutreten eines Glanzes von außen her verherrlicht wird. So entspricht denn auch die Vollendung und Beseligung der geistigen Creatur nur dann dem Begriff der Verklärung, wenn und insofern sie stattfindet durch ein von außen her, nämlich aus der göttlichen Natur über die Creatur ausgegossenes Licht, wodurch dieselbe nicht bloß, wie der Same in der Pflanze, ausgestaltet und entwickelt, sondern in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet wird, um deren göttliches Licht in sich widerstrahlen und durch sich hindurchstrahlen zu lassen.

Der Apostel selbst stellt an einer klassischen Stelle mit aller Schärfe diesen Begriff auf. „Wir aber," sagt er, „mit enthülltem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn schauend, werden in dasselbe Bild umgestaltet von Klarheit zu Klarheit, als wie von des Herrn Geist."[1] Der Apostel redet zwar hier nicht speciell von der Verklärung im Jenseits; er spricht zunächst von derjenigen Umgestaltung, welche der Geist Gottes hier auf Erden in uns bewirkt, von „der Erneuerung des innern Menschen"[2], wie er sie im folgenden Kapitel nennt, die aber im Jenseits vollendet wird. Beiderseits findet eine wahre Transformation, eine Umbildung des Menschen statt, durch die er aus

---

[1] 2 Kor. 3, 18.

[2] Ebd. V. 16: . . . is, qui intus est homo, renovatur de die in diem.

seiner eigenen Gestalt (a propria forma) in die Gestalt, das Bild und die Herrlichkeit Gottes umgewandelt wird; beiderseits vollzieht sich eine wahre Wiedergeburt aus dem Lichtschoße Gottes, eine Ueberkleidung der Creatur mit dem Abglanze der göttlichen Natur: und das eben betrachten wir als den Kern der Verklärung. Sie ist hier wie dort eine Vergöttlichung des Menschen durch Theilnahme an der Natur der Gottheit[1].

Gleichwohl nennen wir die Wiedergeburt des Menschen im Diesseits gewöhnlich nicht Verklärung, sondern Heiligung, weil die hier über uns ausgegossene göttliche Gluth ihren Glanz nur erst im Dämmerlichte offenbart und vorherrschend ihre Liebeswärme entfaltet, weil hier die göttliche Herrlichkeit der Kinder Gottes nur keimartig in ihnen schlummert, um erst jenseits des Grabes in voller Pracht aufzugehen. Aber eben die Erhabenheit dieses Dämmerlichtes, dieses Keimes, ist ein Beweis der unermeßlichen Größe derjenigen Herrlichkeit, die Gott im Jenseits über uns ausgießen wird. Das Licht der Gnade, das lumen gratiae, das unsern Seelen eine so wunderbare Schönheit in den Augen Gottes verleiht, ist die Morgenröthe des Lichtes der Herrlichkeit, des lumen gloriae, worin Gott seine eigene Herrlichkeit so über uns ausstrahlen wird, daß wir, wie der Thautropfen das Licht der Sonne, dieselbe in uns reflectiren.

Eine solche Verklärung, eine solche Erfüllung der Creatur mit göttlicher Herrlichkeit ist offenbar ein durchaus wunderbares Werk, für die Vernunft unerreichbar und selbst nach der Offenbarung unbegreiflich, das Mysterium einer neuen Schöpfung, die wir nur im Glauben an das Wort Gottes erfassen können.

3. Dieses Mysterium gibt sich zunächst und vorzüglich kund im geistigen Theile des Menschen. Denn nur der Geist, der schon von Natur aus Gott in der Einfachheit und Lebendigkeit seines Wesens ähnlich ist, kann durch die Annäherung Gottes und die Kraft seines Geistes der göttlichen Natur theilhaftig und mit der Herrlichkeit Gottes erfüllt werden. Die leibliche Seite des Menschen ist an sich nicht zur Vergöttlichung geeignet. Sie steht zu ferne von Gott, um eine so innige Verbindung mit ihm einzugehen. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß dieselbe verklärende Kraft der Gottheit, welche den Geist in ihr lebendiges Bild verwandelt, auch die leibliche Natur ergreifen werde, um ihr eine Herrlichkeit zu geben, die hoch über ihre natürliche Beschaffenheit hinausragt. Wenn Gott ver-

---

[1] Die positiven Beweisstücke hierfür s. oben § 57, 2. 3 und *Casini*, Quid est homo? c. 6.

sprochen hat, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen, so dürfen wir diese Neuheit nicht bloß darin suchen, daß die neue Natur bloß eine größere Fülle natürlicher Kräfte in besserer Organisation besitzen werde: vielmehr werden wir nach Analogie der Verklärung des Geistes sagen müssen, daß auch die materielle Natur durch die Kraft Gottes über sich selbst erhoben und mit einer Herrlichkeit werde bekleidet werden, die ebensowenig wie das übernatürliche Leben des Geistes durch Steigerung und Combination von natürlichen Eigenschaften und Kräften erreicht werden kann.

Sicher ist dies der Fall bei der leiblichen Natur im Menschen, die nach dem Apostel vergeistigt[1] und durch diese Vergeistigung, wie einestheils von ihrer natürlichen Gebrechlichkeit befreit, so anderntheils mit übernatürlicher Herrlichkeit erfüllt werden wird. Diese Vergeistigung ist für die leibliche Natur das, was für die geistige die Vergöttlichung ist. Obgleich nicht so erhaben, wie diese, ist sie doch gleich wunderbar, weil beiderseits die übernatürliche Kraft Gottes allein die bewirkende Ursache sein kann. Derselbe Geist Gottes bewirkt die Vergöttlichung in der Seele und als Abglanz derselben die Vergeistigung im Leibe, wie er beides vorbereitend und einleitend beim ersten Menschen gethan. Wie dort durch die Integrität, so muß er hier noch mehr den Leib der in den Schoß ihres Vaters eingegangenen Kinder Gottes mit der vergöttlichten Seele in Einklang bringen. Im Menschen wenigstens muß er auf die leibliche Natur ähnlich wirken wie auf die geistige, und sie folglich durch eine so erhabene Herrlichkeit verklären, wie sie durch keine natürliche, geistige oder leibliche Kraft jemals erreicht werden kann. Er muß das um so mehr, als die Verklärung des Leibes ebensowohl wie die der Seele bedingt und erfordert wird durch das Mysterium der Incarnation, welches in der Verklärung der ganzen Creatur zur vollen Entfaltung gelangt.

4. Ueberhaupt muß man bei der Bestimmung der Verklärung die Incarnation und den durch sie begründeten übernatürlichen Organismus zum Ausgangspunkte und Maßstabe nehmen. Nicht die natürliche Bestimmung der Creatur ist der Grund und der Maßstab der Herrlichkeit, die an ihr offenbar werden soll, sondern die unbegreiflich hohe Würde und Weihe, welche die Creatur

[1] 1 Kor. 15, 44. Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale. Wir werden zwar später sehen, daß der Begriff der Vergeistigung an und für sich wahrscheinlich nicht ganz die Verklärung des Leibes erschöpft; aber jedenfalls enthält er den Kern derselben.

durch ihre Verbindung mit dem Gottmenschen und durch ihn mit Gott erhalten hat. Ihre Herrlichkeit muß, wenn nicht dem Maße, so doch der Art nach dieselbe sein, welche der Menschheit Christi kraft der hypostatischen Union zukam. „Wie der irdische (Adam)," sagt der Apostel, „so sind auch die irdischen (Kinder), wie der himmlische, so auch die himmlischen. Wie wir also das Bild des irdischen getragen haben, so sollen wir auch das Bild des himmlischen tragen." [1] Durch den himmlischen, göttlichen Ursprung aus dem Schoße Gottes mußte Christus auch in seiner Menschheit mit einer himmlischen, d. h. göttlichen, aus dem Schoße der Gottheit geschöpften Herrlichkeit bekleidet werden; eine ähnliche himmlische, absolut übernatürliche Herrlichkeit sollen auch diejenigen haben, die in ihm und durch ihn in den Schoß Gottes aufgenommen sind. Ebensowenig wie die Herrlichkeit der Menschheit Christi, zu der sie kraft der hypostatischen Union berufen war, eine natürliche sein durfte, darf auch die Herrlichkeit seiner Glieder eine natürliche sein. Ebenso hoch wie die Würde und Weihe, die sie als Glieder Christi haben, muß auch ihre Herrlichkeit über alles Natürliche erhaben sein, und zwar, wie gesagt, am Leibe sowohl wie in der Seele. Denn auch der Leib ist in den mystischen Leib Christi aufgenommen und wie dessen eigener Leib durch seine Person geweiht und geheiligt.

Wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, werden wir uns nicht wundern, daß die Verklärung des Menschen alle natürlichen Begriffe übersteigt. Wenn irgendwo, so muß sich hier das Wort des Apostels bewähren, daß Gott „mächtig ist, alles zu thun über das hinaus, was wir bitten oder verstehen, gemäß der Kraft, die in uns wirkt" [2]. Darum redet der Apostel so oft von den unerschöpflichen Reichthümern der Herrlichkeit, die unser im Jenseits warten, und betrachtet sie mit staunender Bewunderung.

Der hl. Maximus Martyr aber spricht die ganze Größe des Mysteriums aus mit den Worten: „Die Verklärung oder Vergöttlichung der Creatur ist eine Erhebung derselben über alles Natürliche und Endliche, eine unmittelbare und unendliche und ins Unendliche gehende, allmächtige und allgewaltige Thätigkeit Gottes: woraus für diejenigen, die sie in sich aufnehmen, eine unaussprechliche und mehr als unaussprechliche Freude und Wonne entspringt, für die man in der Natur der Dinge weder Grund noch Vorstellung, weder Begriff noch Ausdruck finden kann." [3]

---

[1] 1 Kor. 15, 49. [2] Eph. 3, 20.

[3] Cent. oecon. IV, c. 19. Die ganze Stelle bei *Casini*, Quid est homo? p. 275 sq.

Um jedoch einen deutlichern Begriff von dem Umfange dieses Mysteriums zu gewinnen, ist es nöthig, das Wesen und die Wirkungen des durch die verklärende Thätigkeit Gottes in der Creatur und im Menschen insbesondere hervorzurufenden Zustandes im einzelnen zu betrachten.

§ 93. Die Verklärung des Geistes in der Anschauung Gottes. Das Mysterium der *vita aeterna.*

1. Die Verklärung des Geistes erfüllt denselben so sehr mit göttlichem Lichte, daß er dadurch zu einer Erkenntniß, die an sich nur Gott zukommt, zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens befähigt wird. In dieser Anschauung offenbart sich das lumen gloriae in seiner ganzen Tiefe, in ihr vollzieht sich das erhabenste Wunder der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes an der Creatur, ein Wunder, wodurch die letztere zur vollen Theilnahme am göttlichen Leben, zum Mitgenusse der göttlichen Seligkeit erhoben wird. Sie ist darum auch vorzüglich das Mysterium, von dem der Apostel sagt, daß kein Auge es gesehen, kein Ohr es gehört habe, und daß es in keines Menschen Herz aufgestiegen sei.

Das wäre sie aber nicht, wenn ihre Wirklichkeit oder auch nur ihre Möglichkeit durch die natürliche Vernunft erkannt werden könnte; denn dann fiele sie ja in den natürlichen Gesichtskreis der Vernunft, und diese brauchte nicht erst im Glauben über sich selbst hinauszugehen, um derselben habhaft zu werden.

Nur eine gänzliche Verkennung der absoluten Uebernatürlichkeit unseres factischen Endzieles kann zu einer solchen Annahme Veranlassung geben. Denn die Wirklichkeit der visio beatifica, oder unsere wirkliche Bestimmung zu derselben, könnte nur dann von der Vernunft erkannt werden, wenn sie das naturnothwendige Ziel des geschaffenen Geistes wäre, zu dem Gott denselben bestimmen müßte, um seiner Natur die von ihr geforderte Vollendung zu geben. Aber damit würde die ganze katholische Gnadenlehre umgestoßen; die visio beatifica würde uns nicht durch eine gnädige Adoption zur Kindschaft Gottes zugedacht, sondern wir hätten von Natur einen berechtigten Anspruch darauf. Solange die Bestimmung zu derselben eine reine Gnade Gottes ist, können wir ihre Wirklichkeit nur im Glauben an das Wort Gottes erfahren und mit Gewißheit festhalten. Darin müssen alle katholischen Theologen einig sein.

2. Nicht so sehr kommen alle darin überein, daß auch die Erkenntniß der Möglichkeit der visio beatifica die Kräfte der Vernunft übersteige.

Manche halten den Begriff des Mysteriums und die Nothwendigkeit des Glaubens zur Erfassung desselben für hinreichend gewahrt, wenn nur die Wirklichkeit der visio beatifica dem Auge der bloßen Vernunft verborgen sei. Jedenfalls wird aber die Erhabenheit des Mysteriums beeinträchtigt, wenn der Inhalt desselben so leicht von der Vernunft erfaßt werden kann, daß sie seine Möglichkeit von sich aus zu erkennen vermag. Auch viele natürliche Dinge können ihrer Wirklichkeit nach für uns verborgen sein, ohne daß sie darum zu den Mysterien zu rechnen wären. Ja schon die meisten natürlichen Dinge sind der Art, daß wir auch ihre Möglichkeit nicht von innen heraus, a priori, sondern nur aus der Thatsache ihrer Wirklichkeit zu erkennen vermögen. Wie sehr würde man also die visio beatifica herabsetzen, wenn man zugäbe, daß die Vernunft, abgesehen von ihrer Wirklichkeit, aus sich selbst ihre Möglichkeit erkennen und begreifen könne!

Die visio beatifica ist ein Wunder der erhabensten Art, und wer sie als solches anerkennt, dem kann es nicht einfallen, ihre Möglichkeit a priori begreifen zu wollen.

Man denke nur an die Bedingungen, welche die Theologen zur Verwirklichung derselben fordern, und welche auch nach der Natur der Sache gefordert werden müssen. Die unmittelbare Anschauung Gottes in seinem eigenen Wesen ist an sich bloß den Inhabern der göttlichen Natur, den drei göttlichen Personen, natürlich und eigenthümlich. Wenn die Creatur dazu erhoben werden soll, muß auch sie der göttlichen Natur theilhaft werden durch Mittheilung göttlichen Lichtes, in dem allein das göttliche Wesen erscheinen kann. „Die Gott genießen," sagt der römische Katechismus, „ziehen, obgleich sie ihre eigene Substanz behalten, doch eine gewisse wunderbare und fast göttliche Gestalt an, so daß sie eher Götter als Menschen zu sein scheinen." [1] Ferner, damit das göttliche Wesen wirklich in sich selbst erfaßt und geschaut werde, muß es so innig dem schauenden Auge verbunden und so tief in dasselbe hineingelegt werden, daß es demselben nicht erst durch einen von ihm producirten Eindruck, sondern durch sich selbst gegenwärtig, und dabei doch so innig gegenwärtig wird, wie die zur Erkenntniß eines Gegenstandes nothwendigen Eindrücke desselben in das schauende Auge aufgenommen werden. Unter diesen Bedingungen, lehren die Theologen, ist die Anschauung Gottes für den geschaffenen Geist

[1] P. 1, c. 13, q. 6: Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius, quam homines videantur.

möglich; aus diesen Bedingungen, wollen wir hinzufügen, ist auch die Möglichkeit der Anschauung Gottes begreiflich. Aber wer wollte behaupten, daß auch die Möglichkeit dieser Bedingungen für die Vernunft a priori begreiflich sei? Wer sieht nicht ein, daß eben die Erfüllung derselben ein Wunder sei über alle Wunder? Oder wie sollte es die Vernunft fassen mögen, wie Gott die endliche, beschränkte, so tief unter ihm stehende Creatur so sehr mit seinem eigenen Lichte erfüllen, sie so innig mit sich vereinigen könne, als wenn sie selbst göttlicher Natur wäre; wie die Creatur Gott ähnlich werden könne in derjenigen Erkenntnißkraft, die der eigenthümlichste Vorzug seiner göttlichen Natur ist, sowie in jenem innersten Besitze und Genusse seines Wesens, der ihm selbst nur durch die absolute Identität des Erkennenden und des Erkannten zukommt?[1] Wenn das kein unbegreifliches Wunder ist, so gibt es überhaupt kein solches; dann hat überhaupt die ganze übernatürliche Wirksamkeit Gottes in der Ordnung der Gnade, die hier ihren Gipfel ersteigt, nicht den Charakter des Wunderbaren, damit aber auch nicht den der absoluten Uebernatürlichkeit[2].

Nur eine oberflächliche Betrachtung, die gar nicht auf das Wesen der Sache eingeht, kann den hier sich öffnenden Abgrund der Macht und Liebe Gottes übersehen und die Idee der Anschauung Gottes in den Kreis der Vernunftideen herabziehen wollen. Daher behaupten auch diejenigen Theologen, welche nichtsdestoweniger eine natürliche Erkennbarkeit der Möglichkeit der visio beatifica festhalten, dieselbe keineswegs deshalb, weil sie an ihre innere Begreiflichkeit glauben, sondern sie gründen ihre Ansicht auf ein indirectes, äußerliches und darum mehr negatives und präsumtorisches Verfahren.

Sie sagen erstens, man könne die Möglichkeit derselben auch vom Standpunkt der natürlichen Vernunft nicht abstreiten. Dies trifft aber jedenfalls nur zu in dem allgemeinen Sinne, daß die natürliche Vernunft eingestehen muß, Gott könne mehr thun, als wir fassen und begreifen können; darüber hinaus kann die Vernunft ebensowenig die Möglichkeit

---

[1] Diese wunderbare Vergöttlichung oder Verähnlichung mit Gott in seiner specifisch göttlichen Eigenthümlichkeit ist es, welche der Jünger der Liebe meint, wenn er sagt (1 Joh. 3, 2): Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. Sie ist darum auch in der That das äußerste Wunder der erhabenen Vaterliebe, welche uns Johannes an jener Stelle bewundern lehrt.

[2] Ueber das Wesen und die Bedingungen der visio beatifica sieh die unvergleichlich tiefe und klare Entwicklung des hl. Thomas (Contra gentes l. 3, c. 52 sqq.). Der römische Katechismus hat sich (p. 1, c. 13, q. 6 sqq.) an ihn angeschlossen.

wie die Unmöglichkeit der visio beatifica beweisen. Die Vernunft beweist, daß dieselbe natürlicherweise, durch die noch so sehr entwickelte Kraft der Natur, nicht möglich sei; sie beweist somit auch, daß diese Möglichkeit, wofern sie vorhanden, auf einem übernatürlichen, ihr selbst nicht erforschlichen Grunde basiren müsse. Die innere Möglichkeit bleibt daher immer unbegriffen und unbeweisbar.

Aber, fügt man zweitens hinzu: die geistige Creatur hat ein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes; dieses natürliche Verlangen aber kann nicht auf etwas Unmögliches gerichtet sein. Mag dieses Verlangen beschaffen sein, wie es will: jedenfalls ist es bloß eine Präsumtion für die Möglichkeit der Anschauung Gottes; innerlich begreiflich macht es sie nicht. Aber auch diese Präsumtion ist keine stringente und demonstrative. Denn erstens ist das Verlangen auf keinen Fall der Art, daß es nothwendig Befriedigung forderte, also die Verwirklichung seines Gegenstandes erheischte und darin die Möglichkeit desselben voraussetzte: das widerspricht der katholischen Lehre. Wenn man ein solches Verlangen annimmt, so kann es nichts anderes sein als der allgemeine Wunsch der Natur, so vollkommen und so innig wie möglich mit Gott verbunden zu werden. Dieses Verlangen existirt; aber daraus kann man nicht schließen, welche Vollkommenheit, welche Verbindung mit Gott für die Creatur möglich sei. Man muß vielmehr umgekehrt daraus, daß eine gewisse Vereinigung mit Gott dem Menschen von Natur aus möglich ist, schließen, daß diese es sei, welche den Gegenstand jenes allgemeinen, in sich unbestimmten Verlangens der Natur bilde. Nichts entspricht allerdings mehr den Wünschen der vernünftigen Creatur als die volle Erkenntniß und Anschauung ihres Schöpfers, wenn sie ihr gewährt wird; aber nichts ist auch mehr über ihre natürliche Kraft und damit über die Begriffe der Natur erhaben als eben diese Anschauung, wodurch die Creatur über sich selbst hinaus in das unzugängliche Licht der Gottheit, in den Schoß des Vaters, an die Seite des eingebornen Sohnes Gottes erhoben wird, um mit ihm dieselbe Seligkeit zu genießen.

Will man daher auch ein natürliches Verlangen nach der visio beatifica — aber nur in dem erwähnten allgemeinen Sinne — zugeben, so muß man hinzufügen, daß hier der Gegenstand des Verlangens ein absolut übernatürliches Mysterium ist, von dem die Natur und die Vernunft aus sich nichts ahnen können; sonst könnte der Apostel nicht sagen, daß das, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat, in keines Menschen Herz aufgestiegen, und daß nur der in den Tiefen der Gott-

heit forschende Geist Gottes uns über dieses große Geschenk habe aufklären können.

3. Dieser geheimnißvolle Charakter der unmittelbaren Anschauung Gottes wird sich noch deutlicher im Folgenden herausstellen.

Die Anschauung Gottes, sowie der in ihr liegende Besitz und Genuß Gottes sind recht eigentlich die Erbschaft der Kinder Gottes. Denn es ist dies wesentlich dieselbe Seligkeit, die Gott selbst genießt und die von Natur ihm allein zukommt. Sie kann deshalb nur denjenigen zum Mitbesitze zufallen, welche Gott seiner eigenen Würde und Natur theilhaft gemacht und aus dem Zustande der Knechtschaft heraus in seine Familie aufgenommen hat. Es ist ein Gut, das wir nur als Erben Gottes und Miterben Christi erlangen können; denn nur als Erben und Kinder Gottes können wir ein Recht darauf haben, Gott so zu besitzen und zu genießen, wie er sich selbst besitzt und genießt, und nur als Miterben, als Glieder und Brüder des eingebornen Sohnes Gottes können wir Anspruch darauf machen, seinen Vater so zu schauen, wie er ihn in dessen Schoße von Angesicht zu Angesicht schaut. Ja so sehr ist dieses Gut über alle Ansprüche und Aussichten der Natur erhaben, daß Gottes eigener Geist in uns kommen muß, um uns dasselbe zu verheißen und uns im Besitze seiner selbst das Pfand dieser Verheißung zu geben. Darum gewährt aber auch schon der Besitz dieses Pfandes hienieden uns einen seligen Frieden von so hoher Art, daß auch er nach dem Apostel allen (natürlichen) Sinn übersteigt und unsere Herzen von solcher Wonne aufjubeln läßt, wie die Natur sie nicht kennt.

Da aber der Besitz und Genuß Gottes, den seine Kinder als die ihrer hohen Würde gebührende Erbschaft erlangen, ohne eine großartige Erhebung und Verklärung ihres Lebens nicht denkbar ist: so muß der wirkliche Antritt der Erbschaft für die Kinder Gottes als eine neue Theilnahme am göttlichen Leben auch eine neue Wiedergeburt aus dem Schoße Gottes sein. Durch diese Wiedergeburt strömt die göttliche Lebenskraft in die Creatur hinein und erweitert ihr Fassungsvermögen dergestalt, daß sie das göttliche Wesen, welches sich in die innersten Tiefen des Geistes hinabsenkt, in sich ergreifen und in der Erkenntniß und Liebe desselben das erhabenste Leben entfalten kann, ein Leben, das auf die wunderbarste Weise in Gott wurzelt und in ihm seine Nahrung schöpft, ein wahrhaft göttliches Leben, wodurch die Creatur in Gott lebt und Gott in ihr.

Wenn schon das Leben in der Natur, in der geistigen sowohl wie in der sinnlichen, für unsere Vernunft als ein Mysterium erscheint, um wieviel mehr muß dann nicht dieses übernatürliche Leben der Creatur in Gott und Gottes in der Creatur als ein unergründliches Mysterium betrachtet werden!

4. Der Ausdruck, womit gewöhnlich in der Heiligen Schrift und in der Kirchensprache dieses Leben charakterisirt wird — das ewige Leben, vita aeterna —, könnte auf den ersten Blick wenig geeignet erscheinen, die mystische Erhabenheit desselben kund zu thun. Denkt man bei dem Prädicate „ewig" bloß an die Unvergänglichkeit des Lebens, so liegt darin offenbar kein Mysterium. Der geschaffene Geist ist von Natur unsterblich; auch sein natürliches Leben ist unvergänglich und insofern ewig.

Aber in einem so dürftigen Sinne darf der Ausdruck hier nicht verstanden werden, schon deshalb nicht, weil dieser Sinn offenbar der feierlichen Weise widerspricht, in welcher der Heiland den Ausdruck zur Ankündigung einer großen Wohlthat gebraucht und die Kirche ihn am Schlusse ihres Symbolums hinstellt. Ueberdies bezeichnet der Heiland das ewige Leben ausdrücklich als ein solches, das uns durch die Verbindung mit ihm als dem natürlichen Sohne Gottes und mit seinem ewigen Vater zufließen soll, als ein Leben, das vom Vater in ihn und von ihm in alle diejenigen übergehe, die durch den Glauben oder die Eucharistie seine eigene Lebenskraft in sich aufnehmen. Es muß also nothwendig ein übernatürliches, von oben herab aus dem Schoße der Gottheit in die Creatur eingegossenes Leben sein; und wenn es in dieser Verbindung als ewiges Leben gekennzeichnet wird, dann muß die Ewigkeit desselben eben darin liegen, daß wir dadurch an dem absolut ewigen Leben der Gottheit irgendwie Antheil nehmen.

Das von Christus uns verheißene ewige Leben ist nicht bloß ewig, weil unvergänglich, sondern deshalb, weil es ein Ausfluß des absolut ewigen, des anfangs- und endlosen, sowie unveränderlichen Lebens der Gottheit ist. Dieses Leben wurzelt nicht mehr in einem, wenn auch für irdische Macht unzerstörbaren, so doch über dem Abgrunde des Nichts schwebenden Lebensgrunde (der Seele), sondern unmittelbar in dem ewigen Urquell alles Lebens, und darum hat auch seine Fortdauer einen unendlich festern Bestand als alles natürliche Leben. Darum ist es in ungleich höherer Weise unzerstörbar und unsterblich als das letztere, und nicht nur unsterblich, sondern auch, ähnlich wie das göttliche, in unendlich reicher Einfachheit unveränderlich und unwandelbar.

Das natürliche Leben des geschaffenen Geistes ist, wenn auch unvergänglich, doch nicht über jeden Zeitfluß erhaben; weil es nicht in einem Acte seinen ganzen Reichthum entfalten kann, muß es sich in einem fortdauernden Wechsel verschiedener Art entwickeln. Das Leben aber, welches der Geist in Gott lebt, ist dem göttlichen ähnlichgeartet; bei ihm ist alles in Gott und um Gott concentrirt; alles, was der Geist erkennt und liebt, erkennt und liebt er in Gott und durch Gott. Während er in seinem natürlichen Leben, auf verschiedenen Wegen zu Gott hinstrebend, ununterbrochen gleichsam um Gott herumkreist, wie die Planeten um die Sonne, steht er mit seinem übernatürlichen Leben in Gott selbst mit unwandelbarer Ruhe, in dem einen Acte der Erkenntniß und Liebe Gottes alles das umschließend, was im natürlichen Leben in langer und vielfacher Entwicklung verläuft. Er ist, weil in Gott ruhend, nicht nur über die Gesetze des irdischen Zeitflusses (des tempus im engern Sinne), sondern auch über die des Zeitflusses in der geistigen Creatur (des aevum) erhaben und participirt an dem Gott allein vor allen Creaturen eigenthümlichen Vorzuge der unwandelbaren Ruhe. Sein Leben ist, weil aus Gott fließend und in ihm gründend, ewig nach Art des Lebens der Gottheit, und diese Ewigkeit selbst ist somit, wie die Folge, so auch ein hervorstechendes Merkmal seines göttlichen Charakters. Mithin konnte der Sohn Gottes zur Betonung der Erhabenheit und der Beziehung dieses Lebens zum Leben der Gottheit sich damit begnügen, es als ewiges Leben zu bezeichnen [1].

Aber noch aus einem andern Grunde hat der Sohn Gottes das durch ihn uns auf übernatürliche Weise zu vermittelnde Leben als ewiges Leben bezeichnet. Er redet nämlich bei Joh. 6 nicht ausschließlich von dem Leben unserer Seele, sondern von demjenigen, welches er unserer ganzen Natur, der Seele und dem Leibe, mittheilen will; ja er legt sogar auf das Leben des Leibes einen besondern Nachdruck, indem er uns dessen Wiederherstellung nach dem zeitlichen Tode verheißt. Der Leib ist seiner Natur nach sterblich; bei ihm ist schon die einfache Ewigkeit des Lebens ein übernatürliches, in die Augen springendes Wunder, und daher konnte der Heiland recht gut den Vorzug des aus ihm unserer ganzen Natur zufließenden Lebens unter dem Prädicate der Ewigkeit hervorheben, um so mehr, da die unverwüstliche Frische, die gänzliche Freiheit

---

[1] Vgl. über die vita aeterna St. Thomas (Summa contra gent. l. 3, c. 61): Quod per visionem Dei particeps aliquis sit vitae aeternae.

von Zersplitterung und Verwesung überhaupt die höchste Vollkommenheit des Lebens ist.

Damit sind wir bei dem zweiten Hauptmomente der Verklärung unserer Natur, der Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens, angekommen.

§ 94. Die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens. Auferstehung und Verklärung als zusammenhangende Momente eines Mysteriums.

In dem, was uns der Glaube über die Vollendung unserer Natur nach ihrer leiblichen Seite lehrt, kann man zwei Punkte unterscheiden: erstens die Wiederherstellung der Verbindung von Seele und Leib mit der Bestimmung, daß dieselbe niemals mehr aufgelöst werden soll, und zweitens die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens. Letztere ist, wie früher schon bewiesen wurde und später sich noch klarer herausstellen wird, ohne Zweifel ein übernatürliches Mysterium. Dagegen kann es aber fraglich erscheinen, ob auch die Wiederherstellung des Leibes und seines Lebens und die ewige Erhaltung desselben für sich allein schon ein wahres Mysterium sei.

Die Auferweckung von den Todten hat nicht nothwendig die Verklärung des wiederhergestellten Lebens im Gefolge, wie das ja z. B. die Todtenerweckungen, welche Christus hier auf Erden gewirkt hat, darthun. Auch ist es an sich denkbar, daß Gott dieses neugeschenkte Leben durch eine besondere Vorsehung vor dem Tode bewahrte, ohne es jedoch durch eine innere Umwandlung und Vergeistigung vor demselben zu sichern.

Allein selbst in dieser Voraussetzung wäre doch die Wiederherstellung des Leibes und seines Lebens nach dem Tode, namentlich nach der völligen Verwesung, insoweit wenigstens ein übernatürliches Werk, als dieselbe nicht ohne eine unmittelbare, außerordentliche Machtentfaltung von seiten Gottes zu stande kommen kann. Ebenso könnte die ununterbrochene, ungestörte Unterhaltung dieses so hergestellten Lebens nicht ohne eine außerordentliche Einwirkung Gottes stattfinden. Es wäre also wenigstens die Wirkungsweise übernatürlich, wenn auch das Product derselben, der Leib und dessen Leben, nicht aus dem Rahmen der Natur heraussträten.

Wenn nun diese Wiederherstellung resp. Erhaltung des natürlichen Lebens nach dem Tode als eine Wirkung betrachtet werden müßte, die nothwendig in den Bereich der natürlichen Bestimmung des Menschen fiele: so läge sie allerdings trotz ihres wunderbaren Zustande-

kommens doch nicht über das Gebiet der natürlichen Vernunft hinaus; sie wäre nur in dem Sinne ein Mysterium, wie überhaupt die Wunder Gottes in der sichtbaren Welt Mysterien für uns sind, um so mehr, da wir schon in vielen Beispielen die Möglichkeit der Hauptwirkung, der Auferweckung vom Tode, sichtbar vor Augen haben.

Man könnte dann so argumentiren: Es ist dem Menschen wesentlich, aus Leib und Seele zu bestehen. Die Seele ist nicht etwa bloß zufällig an einen Körper gebunden, sondern Leib und Seele machen zusammen in ihrer Verbindung zu einer Natur das Menschenwesen aus. Da nun in diesem Compositum der hervorragendere Theil, die Seele, von Natur aus auf eine immerwährende Dauer angelegt ist, so gehört es auch zur natürlichen Bestimmung des ganzen, wesenhaft zusammengefügten Compositums, als solches immer fortzubestehen. Im normalen Lauf der Dinge wäre hierzu, wie bei jedem Geschöpfe, die erhaltende Thätigkeit Gottes erforderlich; dieselbe müßte sich dem corruptibeln Leibe gegenüber sogar noch zu einer besondern Providenz gestalten, durch welche die Auflösung von demselben ferngehalten würde. Allein hierin wäre doch in keiner Hinsicht etwas Uebernatürliches zu erblicken, da es ja nur dazu diente, den Menschen in seinem natürlichen Bestande zu erhalten. Nun ist allerdings jetzt durch die Sünde Tod und Verwesung dazwischen getreten. Diese wieder aufzuheben, dazu gehört eine wunderbare und insofern übernatürliche Thätigkeit Gottes. Allein das Product dieser Thätigkeit, die Wiederherstellung und immerwährende Fortdauer des Menschenwesens, abgesehen von der Verklärung, übersteigt inhaltlich nicht die Grenzen der Natur des Menschen und ist daher an sich kein Mysterium.

Man kann nicht läugnen, daß diese Argumentation etwas Bestechendes enthält. Der schwache Punkt derselben liegt in der Behauptung, daß, weil die Seele von Natur aus auf eine immerwährende Dauer angelegt ist, darum auch dem ganzen Menschenwesen eine solche Fortdauer nicht bloß sehr zusagend, sondern ausschließlich angemessen sei. Es läßt sich nämlich nicht stringent beweisen, daß Gott nothwendig die menschliche Natur in ihrer Totalität in Ewigkeit erhalten resp. wiederherstellen müsse. Gerade deshalb, weil das leibliche Leben seiner Natur nach der Auflösung unterworfen ist und factisch derselben verfällt, weil es also nur durch ein Wunder ewig erhalten resp. wiederhergestellt werden kann, läßt sich schon präsumiren, daß es auf Unsterblichkeit und Wiederherstellung keinen Anspruch hat. Aber auch zur Vollendung und Seligkeit der Seele ist die Fortdauer ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht wesentlich nothwendig; die Seele kann ohne

den Leib durch den Genuß geistiger Güter selig sein, wie es factisch die Seelen der Abgeschiedenen auch während der Trennung von ihren Leibern sind; ja eine Verbindung der Seele mit dem Körper ohne übernatürliche Verklärung desselben würde der Seele in dem Vollgenusse der Seligkeit eher hinderlich als förderlich sein. Man sagt zwar mit Recht, der Tod sei durch die Sünde in die Welt gekommen; er sei eine Abnormität, die nach Hebung der Schuld, worauf sie beruht, mitverschwinden müsse. Allein wir wissen auch, daß nach katholischer Lehre die Unsterblichkeit des ersten Menschen eine übernatürliche, freie Gnade Gottes war, auf welche die Natur keinen Anspruch hatte. Fehlte der Natur nach katholischer Lehre der Anspruch auf die Freiheit vom Tode, so fehlt ihr noch mehr der Anspruch auf eine wunderbare Wiederherstellung nach dem Tode.

Alle Vernunftgründe, womit man uns von der bevorstehenden Auferstehung der Todten zu überzeugen sucht, sind weiter nichts als Gründe für die Convenienz, nicht für die Nothwendigkeit derselben, Gründe folglich, womit man die Wirklichkeit derselben allenfalls wahrscheinlich machen, aber keine sichere Ueberzeugung davon beibringen kann. Es ist angemessen, daß Gott der menschlichen Natur, dem Mikrokosmos, zu seiner Verherrlichung ein ewiges Dasein gebe, daß er die Unsterblichkeit der Seele auch auf den Leib ausdehne, daß er den Menschen, der in seinem Leibe und durch seinen Leib zur Ehre Gottes gewirkt hat, auch in der Ewigkeit in seinem Leibe und an seinem Leibe belohne. Aber diese Gründe sind zu schwach, um für sich allein ein so großartiges Wunder, wie es hier nothwendig wäre, zu motiviren; andererseits werden sie auch durch den schon erwähnten Umstand paralysirt, daß der Leib, wenn er nicht in den Stand einer übernatürlichen Verklärung versetzt wird, die volle Entwicklung des geistigen Lebens beeinträchtigen und damit sowohl der höhern Seligkeit des Menschen als der größern Ehre Gottes in seiner Schöpfung hinderlich im Wege stehen würde. Vom rein natürlichen, philosophischen Standpunkte aus müßte man demnach immer mehr gegen als für die Auferstehung präsumiren.

Die entscheidenden Gründe für die Auferstehung von den Todten und für das ewige Leben des Leibes liegen auf einem höhern Gebiete, sie gehören der übernatürlichen Ordnung der Dinge an, und weil sie als solche geheimnißvoller Natur sind, verleihen sie auch der Auferstehung selbst einen geheimnißvollen Charakter.

Man sehe nur zu, wie die Heilige Schrift die Auferstehung der Todten begründet. Man wird nicht finden, daß sie dieselbe auf das eigenthüm=

liche Recht unserer Natur stütze; man müßte denn darauf recurriren, daß sie dieselbe an mehrern Stellen auf das die Sünde tilgende Verdienst Christi gründet. Allein dieser Recurs wäre nur dann giltig, wenn Christus die Sünde nur als eine Störung der natürlichen Ordnung, nicht auch zugleich oder vielmehr recht eigentlich als den Sturz der übernatürlichen Ordnung vernichtet hätte. Nur deshalb, weil der Tod des Gottmenschen mächtig genug war, die Sünde als die Räuberin der übernatürlichen Lebensgüter vollständig zu besiegen, hat er uns auch das ursprünglich aus Gnade verliehene Recht auf die Unsterblichkeit des Leibes zurückerobert.

An mehrern klassischen Stellen wird zudem ausdrücklich die Unsterblichkeit unseres Leibes durch unsere übernatürliche Verbindung mit dem Gottmenschen, als dem Kanal einer höhern, aus dem Schoße der Gottheit in uns fließenden Lebenskraft motivirt.

Bei Joh. 6 leitet der Heiland unsern Anspruch und unsere Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Leibes daraus her, daß wir durch den Glauben an seine Gottheit und durch den Genuß seines lebendigmachenden Leibes mit ihm selbst auf übernatürliche Weise so innig verbunden werden, daß wir in ihm sind, wie er im Vater, und daher auch durch ihn und aus ihm leben sollen, wie er durch den Vater und aus dem Vater lebt. Er stellt die Auferstehung von den Todten dar als ein übermenschliches, kaum geahntes Wunder, das nur da erwartet werden könne, wo dem irdischen, verweslichen Menschen ein vom Himmel herabsteigendes, mit göttlicher Kraft erfülltes Brod gegeben werde. So gilt auch dem Apostel dieses als das stärkste Argument für unsere Auferstehung, daß Christus, unser gottmenschliches Haupt, durch die Kraft seiner Gottheit von den Todten auferstanden ist [1]. Der Auferstehung Christi werden wir aber nach dem Apostel hauptsächlich deshalb theilhaft, weil in uns, als den lebendigen Gliedern Christi, der lebendigmachende, göttliche Geist Christi und seines ewigen Vaters wohnt: „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Todten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird der, welcher Jesus von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber beleben wegen seines in euch wohnenden Geistes" [2].

Die Väter, wie schon in den ersten Zeiten Irenäus [3], begründen ebenfalls unsere Auferstehung durch unsere übernatürliche Verbindung mit dem Gottmenschen, und da diese Verbindung in der realsten und vollkommensten

---

[1] Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 13. [2] Röm. 8, 11.
[3] Bes. Adv. Haer. l. 5 an vielen Stellen.

Weise im Genusse seines lebendigmachenden Fleisches hergestellt wird, so führen sie dem Beispiele des Heilandes folgend die Eucharistie als die Hauptquelle und den Haupttitel unserer Unsterblichkeit und der Auferstehung unseres Leibes an. Besonders bezeichnend drückt sich der hl. Cyrill von Alexandrien zu Joh. 6 aus, wenn er sagt: „Nicht anders kann das, was seiner Natur nach (also nicht erst durch die Sünde) verweslich ist, lebendig gemacht (d. h. zu unverweslichem Leben erhoben und darin erhalten) werden, als wenn es leiblich mit dem Leibe desjenigen verbunden wird, der seiner Natur nach das Leben selbst (und darum das ewige Leben) ist, d. h. mit dem Leibe des Eingebornen.“ Damit will jedoch der Heilige ebensowenig wie der Heiland selbst behaupten, daß unsere Verbindung mit Christus unbedingt die sacramentale sein müsse; er will offenbar nur andeuten, daß wir entweder durch die Eucharistie vollkommen oder durch Glauben und Taufe unvollkommen in übernatürlicher Weise mit dem Gottmenschen als Glieder seines mystischen Leibes verbunden sein müssen, um die Unsterblichkeit des Leibes beanspruchen und erlangen zu können.

Solche erhabene, übernatürliche Gründe sind es, worauf die Heilige Schrift und die Väter unsere Ansprüche und unsere Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Leibes und auf die Auferstehung insbesondere stützen: sie sind in der That mächtig genug, uns ein so großes Wunder, wie es hier nothwendig ist, erwarten zu lassen, während alle natürlichen Gründe uns höchstens eine dunkle Ahnung von seiner Verwirklichung zu geben vermögen.

Die genannten Gründe, wie sie uns die Heilige Schrift und die Väter darbieten, liegen nicht nur schlechtweg über die Natur hinaus, sondern sie sind dem innersten Kern der übernatürlichen Ordnung entnommen; sie gehören nicht einmal zur einfachen Ordnung der Gnade, sondern zur Ordnung des auf die hypostatische Union gegründeten Organismus; sie kommen alle darauf zurück, daß wir Glieder sind am mystischen Leibe des eingebornen Sohnes Gottes.

Auch die Gnade allein, wodurch der Mensch zur Würde eines Adoptivkindes Gottes erhoben wird, wäre gewiß hinreichend, wenigstens ungleich mehr als die natürliche Würde und Bestimmung des Menschen, um ein so großes an seinem Leibe zu vollziehendes Wunder zu motiviren. Wenn nun aber nichtsdestoweniger in der Heiligen Schrift zunächst eben unsere Beziehung zu Christus dem gottmenschlichen Haupte als Grund unserer Auferstehung zu unsterblichem Leben angegeben wird, so hat das seine tiefe

Bedeutung. Einestheils ist ja unsere Einverleibung in Christus schon der Grund der Gnade selbst, somit also auch der aus ihr fließenden Vorzüge. Anderntheils ist die Gnade für sich allein am Ende doch immer bloß eine Heiligung und Erhebung des Geistes; sie umspannt nicht das ganze Menschenwesen auch nach seiner niedern Seite, und es wäre an sich denkbar, daß die Seele zum Genusse der ihr durch die Gnade bestimmten Seligkeit vom Leibe geschieden würde und ewig geschieden bliebe, wie die Seelen der Heiligen factisch geraume Zeit außer dem Leibe ihre Seligkeit in vollkommener Ruhe genießen. Aber durch die Incarnation wird das ganze in die Person des Logos aufgenommene Menschenwesen von dieser göttlichen Person erhoben und geheiligt; in der absolut ewigen Person des Sohnes Gottes empfängt zunächst der darin aufgenommene menschliche Leib Christi wesentlich den Anspruch auf ewige Existenz; mit dem eigenen Leibe Christi empfangen aber auch die mittelbar demselben eingegliederten Leiber seiner lebendigen Glieder denselben Anspruch. Das Eingehen des ewigen Gottes in das vergängliche Fleisch und die Aufnahme des Fleisches in den Schoß des ewigen Gottes ist für das Fleisch der letzte und höchste Grund seiner ewigen Dauer, seines wunderbaren Sieges über den Tod, ist im Fleische der Stempel, der ihm die Signatur der Ewigkeit aufdrückt.

Also nicht die Natur, sondern die übernatürlichen Mysterien der Gnade und der Incarnation, oder kurzweg das Mysterium unserer mystischen Einheit mit dem Gottmenschen, das ist der Grund, auf welchem unsere Hoffnung auf die Auferstehung und Unsterblichkeit unseres Leibes ruht.

Dieser Grund entfernt zugleich auch die Schwierigkeit, wegen deren die Wiederherstellung der Verbindung mit dem Leibe für den Zustand der vollendeten Vollkommenheit und Seligkeit des Geistes nicht entsprechend erschien. Denn er fordert nicht nur, daß die Seele überhaupt wieder in Verbindung mit dem Leibe trete, sondern bewirkt zugleich, daß diese Verbindung eine verklärte werde, daß der Leib selber mit einer der Herrlichkeit und Seligkeit der Seele entsprechenden übernatürlichen Glorie bekleidet werde, wodurch er, weit entfernt, für die Seele eine niederdrückende Last zu sein, vielmehr zur vollen Offenbarung und Darstellung ihrer Herrlichkeit und Seligkeit dient.

Ohne eine solche Verklärung, sagten wir oben, sei an eine Auferweckung und ewige Erhaltung des leiblichen Lebens nicht zu denken. Daher müssen wir nun sagen, die Auferweckung lasse sich im Grunde gar nicht von der Verklärung trennen; nur der bei seiner Auferweckung zur Verklärung bestimmte Leib habe überhaupt auch die Bestimmung zur Auferstehung. Es

gibt keine Auferstehung zum ewigen Leben ohne Verklärung; und obwohl auch die Auferstehung als solche schon ein übernatürliches Mysterium ist, so schmilzt sie doch in der Wirklichkeit mit der Verklärung zu einem Mysterium zusammen, d. h. dieselben übernatürlichen Gründe verlangen ebenso die Auferstehung des Leibes zu einem nicht mehr aufzulösenden Leben wie die Verklärung des Leibes und seines Lebens, und zwar beides per modum unius, d. h. das eine in Beziehung auf das andere. Diese Beziehung aber ist eine doppelte. Unsere lebendige Einheit mit dem Gottmenschen verlangt die Auferstehung unseres Leibes nur insofern, als derselbe sich auch verklären läßt und verklärt werden soll, um die Herrlichkeit der Seele nicht nur nicht zu hindern, sondern auszubreiten und zu offenbaren. Die ewige Fortdauer des neu erweckten Lebens aber wird durch die Verklärung des Leibes erst recht begründet und gesichert. Als Vergeistigung des Leibes unterdrückt die Verklärung in demselben eben das, wodurch er nach seiner Auferstehung von neuem dem Tode ausgesetzt werden könnte, seine natürliche Gebrechlichkeit und Verweslichkeit; sie erst bewirkt in Wahrheit, daß der Leib fortan nicht mehr sterben kann, daß er in sich selbst wahrhaft über den Tod erhaben und unsterblich ist, während er ohne sie in sich immer sterblich bliebe und nur durch besondern Schutz Gottes vor dem wirklichen Eintritt des Todes bewahrt würde. Ohne die Verklärung wäre die endlose Fortdauer des leiblichen Lebens immer nur eine prekäre, nicht in seiner Beschaffenheit begründete, wäre somit auch nicht das volle Eigenthum des auferstandenen Leibes, was sie doch sein muß, wenn sie als Glied in einer fest geschlossenen Ordnung erscheinen soll.

Daraus folgt, daß sich das ganze Mysterium der Vollendung des Menschen nach seiner leiblichen Seite, also auch die Auferweckung und unaufhörliche Fortexistenz des Leibes, in dem Mysterium der Verklärung concentrirt, weshalb wir auch diese von vornherein schlechthin als den eigentlichen Inhalt der übernatürlichen Vollendung des Menschen bezeichnet haben. Denn die dem Leibe kraft seiner Eingliederung in Christus zukommende Verklärung, seine Bestimmung zur Participation an der Verklärung der Seele sichert ihm auch das ewige Leben, wie die Vergöttlichung der Seele ihr ein göttlich ewiges Leben gewährt: sie sichert es ihm aber auch so vollkommen, daß er durch eine übernatürliche Beschaffenheit ebenso unsterblich wird, wie der Geist seiner Natur nach unsterblich ist. Ja man scheint sogar sagen zu müssen, dem Leibe werde durch diese übernatürliche Beschaffenheit das ewige Leben noch in höherem Sinne zu

theil, als es dem geschaffenen Geiste von Natur zukommt. Der Leib participirt ja hier, wenngleich mittelbar durch die Seele, an der Ewigkeit Gottes; er wird mit der Seele auch über jene Wandelbarkeit, jenen Zeitfluß erhoben, dem der geschaffene Geist trotz seines unsterblichen Wesens noch immer unterliegt; auch er wird in einen Zustand der Unbeweglichkeit und unwandelbaren Ruhe versetzt, wie nur Gott allein ihn von Natur besitzt und beanspruchen kann.

§ 95. Nähere Bestimmung des Wesens der leiblichen Verklärung[1].

1. Gehen wir nun näher auf die Bestimmung des Wesens der leiblichen Verklärung ein, so kann man zunächst im allgemeinen sagen, dieselbe bestehe in der Ueberwindung der Materialität, d. h. in der Ausschließung der durch die Materialität bedingten Unvollkommenheiten.

Die wichtigsten aus der Materialität des Leibes entspringenden Unvollkommenheiten, wodurch er eben vom Geiste unterschieden ist und in der natürlichen Verbindung mit dem Geiste denselben belastet und zu sich hinabzieht, sind seine Crassität, um mich so auszudrücken, ferner die Corruptibilität und die Trägheit. Dem entsprechend bewirkt die Verklärung des Leibes die drei Eigenschaften der subtilitas, der incorruptibilitas oder impassibilitas und der agilitas. Daß diese drei Eigenschaften den Leibern kraft ihrer Verklärung zukommen, ist allgemein angenommen; nicht so allgemein dagegen ist die Uebereinstimmung hinsichtlich der Erklärung derselben, namentlich bei der ersten Eigenschaft, welche am tiefsten in das Wesen der körperlichen Natur eingreift.

Die Subtilität ist der Gegensatz zur Crassität des Leibes. Letztere ist die unmittelbarste und natürlichste Folge seiner Materialität, wie umgekehrt die Subtilität, die Feinheit des Geistes, die Folge seiner in der Immaterialität liegenden Einfachheit ist. Wird die Crassität gehoben, dann ist der Leib dem Geiste conformirt, weil auch vergeistigt. Unter der Crassität aber denken wir uns diejenige Eigenschaft, wodurch die Körper einen Raum ausfüllen, d. h. andere Körper von demselben ausschließen und also auch selbst von andern Körpern wieder ausgeschlossen werden. Wenn sie ganz aufgehoben würde, so verlöre der verklärte Leib auch das Vermögen, seinerseits einen Raum auszufüllen und andere Körper davon auszuschließen.

---

[1] Vgl. über das Folgende bes. *S. Thom.*, Suppl. in p. 3, q. 82 sqq. *Suarez*, In p. 3, tom. 2, disp. 48.

Das ist offenbar nicht der Fall, sonst hätte der verklärte Leib Christi nicht von den Jüngern betastet werden können. Denn die Betastung setzt in ihrem Gegenstande die räumliche Resistenz voraus. Die vollständige Aufhebung der Crassität ist aber auch nicht nothwendig für den Zustand der Seligen; denn insofern sie nur die eigene Raumausfüllung und Resistenz der verklärten Leiber in sich begreift, ist sie eine Vollkommenheit derselben, deren Aufhebung zur Seligkeit nichts beitragen würde. Ja sie ist nicht einmal denkbar, weil dadurch der Leib ein ihm wesentliches Vermögen einbüßen und also gar kein Körper mehr sein würde.

Was als eine wirkliche Unvollkommenheit wegfallen muß, weil es den Körper mangelhaft und beschränkt erscheinen läßt, ist der Umstand, daß er durch andere Körper von dem durch sie occupirten Raume ausgeschlossen wird, daß er also nicht subtil genug ist, um ähnlich, wie der gar nicht ausgedehnt existirende Geist, mit ihnen an demselben Orte existiren zu können. Wenn also dem Auferstehungsleibe neben dem Vermögen, andern Körpern zu resistiren, auch das noch gegeben wird, von der Resistenz anderer Körper, wenigstens derjenigen niederer Ordnung, nicht gehindert zu werden, so gewinnt er zu seiner natürlichen Vollkommenheit auch noch die der Existenzweise des Geistes, er nimmt Antheil an der Feinheit des Geistes, ohne sein Wesen zu verlieren. In diesem Sinne reden die Väter von der Subtilität des verklärten Leibes Christi, kraft deren er durch die verschlossenen Thüren ungehindert hindurchging, um sich doch gleich nachher betasten zu lassen; und mehrere von ihnen bezeichnen diese Eigenschaft ausdrücklich als eine Folge seines verklärten glorreichen Zustandes [1].

Der hl. Thomas glaubt [2], in dieser Weise lasse sich die in der Verklärung liegende Subtilität nicht auffassen, und zwar aus einem doppelten Grunde: erstens weil die Unabhängigkeit des Körpers vom Raume etwas so außerordentlich Uebernatürliches sei, daß die Compenetration mit einem andern Körper nicht durch eine, selbst übernatürlicherweise in ihn gelegte Eigenschaft, sondern nur durch eine jedesmalige außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht erfolgen könne, und zweitens, weil eine solche permanente Eigenschaft zweckwidrig sei, da ja der Unterschied der Körper nach ihrer räumlichen Lage mit zur mannigfaltigen Schönheit des Himmels gehöre. Der Heilige meint daher, unter der Subtilität sei nur im allgemeinen eine gewisse Vergeistigung des Leibes zu verstehen, die er als subiectio corporis sub anima bezeichnet.

---

[1] Cf. *Suarez,* In p. 3, tom. 2, disp. 48, s. 5.

[2] Suppl. in p. 3, q. 83, a. 2.

Wenn dem so wäre, müßte man darauf verzichten, die Subtilität als eine besondere den übrigen dotes coordinirte dos festzuhalten; sie wäre dann vielmehr der Inbegriff bezw. der Grund und das Resultat der übrigen. Darauf werden wir zurückkommen. Es ist aber Thatsache, daß die Idee der Subtilität, wie sie unter den vier dotes des glorreichen Leibes aufgeführt wird, hergeleitet ist aus den oben erwähnten Erscheinungen am verklärten Leibe Christi, und somit scheint sie auch in dem von uns erklärten Sinne festgehalten werden zu müssen. Die Argumente des hl. Thomas sind ohne Zweifel tief gedacht, aber vielleicht doch nicht ganz concludent. Wenn nämlich durch die göttliche Allmacht bewirkt werden kann, daß ein Körper den andern penetrirt, daß er also zeitweilig über die Resistenz anderer Körper erhaben ist, sollte man doch glauben, Gott könne, natürlich durch ein fortdauerndes Wunder seiner Allmacht, diese Fähigkeit dem Körper auch als permanente Eigenschaft zum beliebigen Gebrauche mittheilen. Und zweckwidrig würde das nicht sein; denn eine permanente Penetration der Körper, welche die sichtbare Ordnung des Himmels aufheben würde, wird durch diese Subtilität nicht herbeigeführt, sondern es wird nur der Seele das Vermögen beigelegt, daß sie ihren Körper jeden Augenblick an jeden beliebigen Ort hinversetzen kann, ein Privilegium, zu dessen freiem Gebrauche das Vermögen, jeden auf dem Wege liegenden Körper zu penetriren, wenigstens sehr zweckmäßig erscheinen dürfte.

Die beiden andern Eigenschaften, wodurch vorzüglich der Leib kraft der Materialität sich zu seinem Nachtheile vom Geiste unterscheidet, sind die Corruptibilität und die Trägheit.

Unter Corruptibilität versteht man die dem Körper als solchem eigenthümliche Leidensfähigkeit, durch die er alterirt, zerrüttet und aufgelöst werden kann; unter der Trägheit die Unbeholfenheit, Schwerfälligkeit, durch die er gehindert wird, jede beliebige Bewegung von seiten der Seele anzunehmen und derselben als Werkzeug zu jeder beliebigen Thätigkeit zu dienen. Daß diese beiden Unvollkommenheiten durch die Verklärung des Leibes absorbirt werden, ist keine Frage, denn die incorruptibilitas oder impassibilitas und die agilitas werden gerade in diesem Sinne unter den dotes des verklärten Leibes aufgeführt. Der Leib wird durch die Verklärung auf übernatürliche Weise unverweslich und unleidensfähig, wie es der Geist als solcher der Natur nach ist, und zugleich erhält er eine solche Beweglichkeit, daß er ohne Beschwerde dem Geiste überall hin so folgen kann, als wenn er selbst Geist wäre.

2. Fassen wir nun den Grund und die Bedeutung dieser Vergeistigung ins Auge, so ist festzuhalten, daß der Leib des Menschen nur als der von der Seele informirte und belebte Leib vergeistigt wird. Durch die Vergeistigung wird er nicht einem außer ihm stehenden, sondern dem in ihm wohnenden Geiste gleichförmig gemacht. Dieselbe tritt ein auf Grund und zum Zwecke seiner Unterwürfigkeit unter die geistige Seele.

Der hl. Thomas sagt in dieser Beziehung [1], die Verklärung des Leibes (in den drei bis jetzt besprochenen dotes) sei im Grunde nur eine plena subiectio corporis ad animam. Denn die Materialität des Leibes wird gerade dadurch überwunden, daß der in ihm wohnende Geist mit übernatürlicher Kraft ihn vollkommen durchdringt und durchherrscht.

Auf natürliche Weise beherrscht der Geist auch jetzt schon als Lebensprincip den Körper in den Functionen des Naturlebens und der Bewegung; aber diese Herrschaft ist keine vollkommene; gerade an der Materialität des Leibes hat sie ihre Schranken, und zwar solche Schranken, daß dadurch nicht nur der Einfluß des Geistes auf den Leib gehemmt, sondern auch der Geist selbst in seiner eigenen Freiheit beschränkt wird. Nicht nur kann er den Leib nicht vom Raume unabhängig machen, die Leidensfähigkeit in ihm nicht unterdrücken und ihn nicht zu jeder beliebigen Bewegung als Werkzeug gebrauchen; nein, auch der Geist selbst ist theilweise unter die Herrschaft der Materialität des mit ihm verbundenen Leibes gebannt; auch er kann mit seiner Substanz dort nicht existiren, wo sein Körper nicht existiren kann; auch er wird in seiner Verbindung mit dem Körper in dessen Leidensfähigkeit hineingezogen, und endlich ist er selbst in seiner innern Thätigkeit vielfach durch das gravamen des Körpers gehindert. Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam.

---

[1] Suppl. in p. 3, q. 83, a. 1: Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cuius corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subiectum. Prima autem subiectio, qua corpus animae subiicitur, est ad participandum esse specificum, prout subiicitur sibi ut materia formae et deinde subiicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor, et ita prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt, unde Gregorius dicit decimo quarto Moralium, quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae; et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt de subtilitate, quae est per rarefactionem.

Durch die Kraft des Geistes Gottes erst kann die Herrschaft der Seele über den Körper vollkommen werden. In sich selbst auf eine höhere Stufe der Geistigkeit erhoben, gleichsam in göttliche Gluth eingetaucht, kann die Seele nun auch auf ungleich mächtigere Weise den Körper in Besitz nehmen und ihn durchherrschen, als sie es durch ihre Natur vermochte, und eben darum auch alles, was ihr im Leibe difform und widerstrebend ist, absorbiren. Dieses gänzliche Durchdrungensein des Leibes von der geistigen Seele ist *in concreto* die Ursache der Vergeistigung des Leibes.

Wenn nämlich der Leib auf eine so mächtige Weise von der Seele durchherrscht wird, daß die Schranken seiner Materialität durchbrochen werden, dann ist die erste Folge davon die Subtilität, die Feinheit des Leibes, und zwar, falls unsere obige Erklärung derselben bestehen bleiben soll, in der Art, daß der Leib überall existiren kann, wo die Seele selbst zu existiren vermag. Der hl. Thomas, welcher diese Erklärung nicht zugibt, liefert[1] dafür eine andere, die wir neben der unsrigen zu deren Ergänzung und Vertiefung adoptiren können. Eben das Durchherrschtsein von der Seele als solcher involvirt eine gewisse Verfeinerung des Körpers, eine Aufhebung des crassen Wesens, wodurch seine Materialität ihn zunächst gegen eine gänzliche Durchdringung von seiten des eigenen Geistes absperrt. Die unmittelbarste Folge der Subtilität, worauf der hl. Thomas ihr Wesen beschränkt, besteht also darin, daß der Leib von der eigenen Seele vollkommen durchherrscht ist; erst an zweiter Stelle folgt dann die andere Subtilität in Bezug auf den Raum, kraft deren der Körper mit der ihn durchherrschenden Seele überall da existiren kann, wo die Seele selbst zu existiren vermag.

Man sieht daraus, daß der hl. Thomas, wenn er die Subtilität des verklärten Leibes im letztern Sinne läugnet, nur ein secundäres Moment derselben beiseite legen will, dagegen desto tiefer das eigentliche Wesen der Subtilität sowohl, wie überhaupt der Vergeistigung des Leibes, aus seiner Wurzel heraus auffaßt.

Um so leichter und sicherer leiten wir aus dem absoluten Durchherrschtsein des Leibes von seiten der Seele die beiden andern dotes des verklärten Leibes ab: die Incorruptibilität und die Agilität. Wo der Leib so vollkommen vom Geiste beherrscht ist, daß seine Materialität gänzlich paralysirt wird und er gleichsam im Geiste aufgeht, da kann er

---

[1] L. c.

durch keine der Ursachen, die wegen seiner Materialität über ihn Gewalt hatten, weiterhin angegriffen, verletzt oder zerstört und namentlich nicht in einer Weise afficirt werden, daß dadurch die Seele selbst schmerzlich berührt würde; da muß er vielmehr in der vollsten Abhängigkeit von der Seele stehen, und weit entfernt, ihren Bewegungen ein Hinderniß in den Weg zu legen, in jeder Beziehung nach ihrem Belieben sich bewegen und regieren lassen.

So stehen die genannten drei Momente der Verklärung des menschlichen Leibes in causaler Beziehung zu der übernatürlichen vollkommenen Herrschaft der Seele über den Leib. Wie aber einerseits Wirkungen dieser Herrschaft, so sind sie auch andererseits die Bedingungen, unter welchen allein diese Herrschaft in ihrer Vollkommenheit bestehen kann: der Vollgenuß der Herrschaft der Seele über den Leib ist das Resultat und darum auch das Ziel der durch ihre Obmacht über denselben ihm mitgetheilten Eigenschaften. Denn nicht um des Leibes als solchen willen wirkt die Seele in Kraft des Heiligen Geistes seine Vergeistigung, sondern um dadurch in sich selbst von allen Schranken und Banden der Materialität befreit zu werden und den Leib ungehindert als ihr gefügiges Werkzeug gebrauchen zu können.

Es bedarf keiner nähern Ausführung, daß eine so vollkommene Unterwerfung des Leibes unter die Seele nicht nur sehr wunderbar ist, sondern auch über alle Ansprüche der menschlichen Natur hinausgeht und deshalb ebenso oder noch mehr ein Mysterium ist als die Gaben der Integrität beim ersten Menschen, welche nur das Vorspiel dieser die Natur durch und durch umwandelnden Verklärung waren. In beschränkter Weise leistete nämlich schon die Integrität das, was hier die Verklärung leistet, aber nur deshalb, weil auch sie auf einer Art von Verklärung durch den Heiligen Geist beruhte. Gleichwohl war es noch keine solche Verklärung, welche den Leib und das leibliche Leben radical geläutert und das Aufleben seiner natürlichen Unvollkommenheiten, somit auch die gänzliche Auflösung desselben unmöglich gemacht hätte; die natürlichen Unvollkommenheiten waren hier nur suspendirt, nicht durch eine innere Umwandlung aufgehoben. Letzteres geschieht erst in der himmlischen Verklärung. Darum war die Unsterblichkeit Adams nur ein posse non mori, kein non posse mori. So sehr nun das non posse mori erhaben ist über das posse non mori, so hoch ist auch das Mysterium der Verklärung erhaben über das Mysterium der Integrität.

Letztere sollte die Natur läutern und reinigen, damit sie das Gnadenlicht Gottes in sich aufnehmen könnte; so muß die Läuterung und Reini-

gung der Natur durch die Verklärung sie befähigen, ein reiner Spiegel zu werden für das Licht der Herrlichkeit, in dem sich Gott von Angesicht zu Angesicht zu erkennen gibt.

3. Wenn die Verklärung des Leibes um der Verklärung der Seele willen da ist, so müssen wir in derselben außer dem bis jetzt Besprochenen noch ein viertes Moment aufzeigen können. Diejenigen Wirkungen derselben, welche wir bereits angegeben haben, sind im Grunde nur eine Läuterung des Leibes und seines Lebens, keine positive Glorification desselben. Sie conformiren den Leib mit dem Geiste, aber noch nicht mit dem verklärten, vergöttlichten Geiste als solchem; sie machen ihn seiner natürlichen Geistigkeit, aber noch nicht seiner übernatürlichen Verklärung theilhaft. Für die Theilnahme an der göttlichen Glorification der Seele sind sie nur eine Vorbedingung, aber als solche sind sie auch darauf gerichtet; denn eben dadurch, daß der Leib ganz dem Geiste conformirt wird, kann und soll er auch mit dem Geiste von dem verherrlichenden Feuer der Gottheit ergriffen werden und die göttliche Herrlichkeit der Seele in sich reflectiren.

Schon die Reinheit, welche der Leib durch seine Vergeistigung empfängt, gibt ihm zugleich eine große Schönheit, und seine vollständige Unterwerfung unter die Seele gewährt seinem Leben eine ungleich größere Kraft, als er von Natur aus hatte. Aber es ist doch immer nur erst die natürliche Schönheit der Seele, welche den Leib, wenngleich auf übernatürliche Weise, durchstrahlt, und die natürliche Lebenskraft der Seele, die ihn durchwaltet. Ferner folgt aber auch aus dem Lichte der Herrlichkeit in der Seele, worin dieselbe das Antlitz Gottes schaut, ganz von selbst eine höhere Schönheit und ein gesteigertes Leben im Leibe. Oder sollte der hohe Aufschwung, die Entzückung der Seele in der Anschauung Gottes nicht noch weit mehr das leibliche Antlitz verklären, als dies bei natürlichen Entzückungen schon der Fall ist? Allein diese mittelbare Redundanz der Wirkungen des Lichtes der Herrlichkeit ist doch kein Ueberströmen dieses Lichtes selbst; weil rein geistig, kann es auch nicht ein Licht sein, welches durch sich selbst dem Körper einen höhern Glanz verliehe und ihn im wirklichen Sinne strahlend machte.

Soll also die Verklärung des Leibes im Verhältniß stehen zur Verklärung der Seele, so muß dem Leibe durch die Kraft Gottes ein seiner Natur angemessenes, also körperliches Licht verliehen werden, wie der Seele das geistige Licht; aber jenes körperliche Licht muß auch wieder ebenso über die Natur des Körpers und über alles natürliche Licht erhaben sein,

wie das Licht der Herrlichkeit in der Seele über ihre Natur und alles natürlich-geistige Licht erhaben ist. Wie dieses die Seele, so muß jenes ferner zugleich die Substanz und das Leben des Leibes verklären, jener einen höhern Glanz, diesem eine höhere Kraft verleihen, und zwar in so erhabener Weise, daß jener Glanz, obgleich am Körper haftend, doch an sich keinem natürlichen Auge sichtbar ist, und daß diese Kraft den Leib befähigt, zu Lebensacten zu concurriren, zu welchen er natürlicherweise nicht concurriren konnte [1].

Trotz der innern Verschiedenheit beider Lichter stehen sie doch in einer so innigen Beziehung zu einander, daß man das eine als eine Folge des andern und sogar als eins mit demselben betrachten kann. Das lumen corporis steht, wenn auch nicht aus dem lumen animae erzeugt oder gar damit identisch, nichtsdestoweniger wegen der Verbindung des Leibes mit der Seele in natürlichem Zusammenhange mit demselben; es soll ja eben den Körper, soviel seine Natur verträgt, der verklärten Seele gleichförmig machen und ihre Herrlichkeit in ihm widerstrahlen lassen. Ueberdies sind beide zugleich Wirkungen derselben göttlichen Gluth des Heiligen Geistes, der seinen Einfluß auf die Seele von ihr auf den Leib ausdehnt, und den Leib nur in Beziehung auf die Seele verherrlicht. In diesem Sinne kann man die Glorie des Leibes als eine Redundanz der Glorie der Seele und beide zugleich als einen den ganzen Menschen ergreifenden Ausfluß göttlicher Kraft und Herrlichkeit auffassen.

§ 96. Die Verklärung der materiellen Creatur.

Nicht bloß der menschliche Leib, sondern auch die ganze materielle Natur geht einem Zustande der Verklärung entgegen.

Diese Verklärung haben wir zu betrachten nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes, mit der sie im innigsten Zusammenhange steht. Denn wie der Leib die Wohnstätte der Seele, so ist die materielle Natur die Wohnstätte des ganzen Menschen; ja der menschliche Leib ist aus ihr genommen und tritt auch in seiner Vereinigung mit dem Geiste aus seinem organischen Zusammen-

[1] Uns scheint diese Auffassung der Glorification des Leibes diejenige zu sein, welche sowohl den Ausdrücken der Schrift, als der Analogie des Glaubens am besten entspricht; wir wissen aber recht wohl, daß sehr viele Theologen geglaubt haben, das Licht der körperlichen Verklärung sei der Substanz nach ein natürliches, d. h. aus einer bloßen Combination der Kraft des natürlichen Lichtstoffes resp. einer Steigerung der natürlichen Lebenskräfte resultirendes.

hange mit ihr nicht heraus. Daher muß sich naturgemäß die Verklärung des menschlichen Leibes auch der ihn umgebenden, mit ihm verbundenen Natur mittheilen, damit dieselbe eine würdige Wohnstätte des verklärten Menschen werde und in ihrer Totalität an der Herrlichkeit theil habe, die über ihre höchste Spitze ausgegossen ist.

Wenn wir aber die Verklärung der materiellen Natur im allgemeinen uns nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes denken müssen, dann ist auch sie offenbar ein absolut übernatürliches Mysterium; denn sie wird dann eine Herrlichkeit bewirken, welche alle Kräfte und Ansprüche der Natur unendlich weit übersteigt und daher auch von der natürlichen Vernunft weder erkannt noch begriffen werden kann.

Zwar sagt der Apostel[1], die der Eitelkeit wider Willen unterworfene Creatur seufze nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, um von der Knechtschaft der Verweslichkeit befreit zu werden. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß diese Verklärung das natürliche Ziel der Creatur sei. Denn die Herrlichkeit, auf deren Offenbarung die Creatur wartet, ist eben die übernatürliche Herrlichkeit der Kinder Gottes, eine Herrlichkeit, zu welcher der Mensch selbst erst infolge einer gnadenreichen Adoption Gottes berufen wird. Nur kraft ihres Zusammenhanges mit den Kindern Gottes kann also die Natur die Herrlichkeit erwarten, welche ihr als Reflex und Ausfluß der Herrlichkeit der Kinder Gottes zu theil wird. Wenn sie also nach dieser Verherrlichung seufzt und ringt, wenn ihre gegenwärtigen Leiden nach dem Apostel gleichsam die Geburtswehen der kommenden Herrlichkeit sind, so seufzt und ringt sie nicht aus sich selbst, sondern durch denselben Geist Gottes, der, wie der Apostel gleich nachher so schön sagt, in den Herzen der Menschen mit unaussprechlichen Seufzern bittet. Die Verklärung ist für die materielle Natur ebensosehr eine vollständige Umwandlung zu höherem Sein und Leben wie die Heiligung und Verklärung der Seele durch die Gnade.

Wie für die Verklärung des menschlichen Leibes der tiefste Grund in der Incarnation des Sohnes Gottes gefunden wurde, so auch hier. Deshalb hat die materielle Creatur Anspruch auf eine wunderbare Verklärung, weil sie in organischer Verbindung steht mit dem von dem Gottmenschen angenommenen Leibe, weil sie der durch die hypostatische Union geweihte Tempel des Sohnes Gottes geworden ist und als solcher seine

[1] Röm. 8, 20.

eigene göttliche Herrlichkeit widerstrahlen muß. Indem der Sohn Gottes in sie hinabstieg, hat er sie unendlich hoch über ihre Natur erhoben, und dieser Höhe entsprechend muß er auch durch seinen Geist sie erneuern und verklären.

Dieser neue himmlische Zustand, der nicht durch Entwicklung, sondern durch wunderbare Umwandlung entsteht, ist so geheimnißvoll, daß wir uns kaum auch nur einen annähernden Begriff, geschweige denn eine deutliche Vorstellung davon machen können. Nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes können wir nur im allgemeinen sagen, daß er einerseits in einer Zurückdrängung der Materialität, besonders der aus ihr entspringenden Corruptibilität, Wandelbarkeit und Verweslichkeit, andererseits in der Mittheilung übernatürlichen Glanzes und übernatürlicher Kraft besteht.

Nur folgendes scheint, wenn nicht zu einer deutlichern Vorstellung, so doch zum tiefern Verständnisse des Mysteriums noch gesagt werden zu müssen: In der irdischen Welt hängt die natürliche Herrlichkeit derselben hauptsächlich von der in ihrem Mittelpunkte stehenden Sonne ab; von der Sonne strömt Kraft und Licht hinüber auf die von ihr abhängigen Weltkörper. Ebenso gibt es in der verklärten Welt eine Sonne, von der die übernatürliche Herrlichkeit derselben ausgeht. Diese Sonne ist für die geistigen Wesen der Lichtschoß Gottes, der alle seligen Geister in sich und um sich versammelt, um in unwandelbarer Ruhe sie mit göttlichem Lichte zu durchdringen, zu verherrlichen und zu sättigen. Für die materielle Welt aber ist die Sonne der zu ihr gehörige Leib des Sohnes Gottes, von dem allein die übernatürliche, vergeistigende und vergöttlichende Herrlichkeit derselben ausgehen kann und wirklich ausgeht. Um ihn, als um ihren Mittelpunkt, muß sich also auch die verklärte Welt sammeln; er muß für sie dasselbe sein, was die natürliche Sonne für die irdische Welt, was Gott für die verklärte Geisterwelt ist. So wird bei der Verklärung die ganze natürliche Welt aus ihren Angeln gehoben und auf einer neuen Grundlage mit einem neuen, seiner Natur nach unbeweglichen Organismus aufgebaut. So wird sie der neue Himmel und die neue Erde, die herrliche Gottesstadt, die keiner irdischen Sonne, keines Mondes bedarf: — „denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm" — in die sich die Wasser des Lebens nicht mehr aus irdischen Quellen, sondern vom Throne Gottes und des Lammes ergießen.

§ 97. Die negative Verklärung oder das Mysterium des höllischen Feuers.

1. Wie dem Mysterium der Gerechtigkeit und Gnade gegenüber das Mysterium der Sünde sich uns darstellte: so muß sich hier gegenüber dem Mysterium der Verklärung, womit Gott das Werk seiner Gnade krönt und die Gerechtigkeit des Menschen belohnt, ein Abgrund der Finsterniß öffnen, in welchen die Gerechtigkeit Gottes diejenigen hinabstürzt, welche die ihnen dargebotene Gnade mißbraucht und deren Segen in Fluch verwandelt haben.

Daß Gott ein gerechter Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen sein werde, das sagt uns unsere Vernunft; und sie lehrt es uns nicht erst durch schwierige und verwickelte Schlüsse, sondern durch die laute, entschiedene Stimme des Gewissens. Auch daß diese Vergeltung beiderseits eine ewige sein werde, läßt sich, wenngleich nicht mit derselben Evidenz, durch die natürliche Vernunft erkennen. Ist einmal die Unsterblichkeit der Seele angenommen, dann versteht es sich von selbst, daß Gott nicht aufhören wird, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen; man müßte denn keinen definitiven Abschluß der Prüfungszeit annehmen und eine zeitweilige Wiederkehr derselben statuiren. Ohne die absolute Möglichkeit dieser Unterstellung zu läugnen, können wir doch ihrer Wirklichkeit wenig Wahrscheinlichkeit zugestehen; wenigstens kann die Vernunft ebensogut das Gegentheil annehmen, ohne darin auf größere Schwierigkeiten zu stoßen. Kurz, die Ewigkeit der Vergeltung *kann wenigstens* mit zum Abschlusse der natürlichen Ordnung der Dinge gehören, und fällt daher nicht in eine der Vernunft gänzlich verborgene Ordnung hinein.

Ueber den Modus der Vergeltung können wir zwar mit der bloßen Vernunft nicht viel bestimmen; aber solange es sich bloß um die Vergeltung für die Erfüllung oder Nichterfüllung des Naturgesetzes handelt, werden wir annehmen müssen, daß dieselbe sich innerhalb der Grenzen der Natur halte, daß also die Belohnung der Guten in der mehr oder minder vollkommenen Erreichung ihres natürlichen Zieles, die Bestrafung der Bösen in der Verfehlung desselben, sowie in einer der Größe ihrer Schuld entsprechenden innern Zerrüttung und Zerrissenheit ihrer Seele bestehen werde. Ein eigentlich wunderbares und übernatürliches Eingreifen Gottes, um die Guten hoch über ihre Natur zu erheben, die Bösen tief unter dieselbe zu erniedrigen, erscheint hier unzulässig, liegt überhaupt ganz außer der Berechnung der natürlichen Vernunft, weil außer dem Bereich der natürlichen Ordnung.

Betrachten wir aber die Gerechtigkeit und Sünde der Menschen in der übernatürlichen Ordnung, dann muß ihnen auch ein ebenso übernatürlicher, geheimnißvoller Modus der Vergeltung entsprechen. Bei der Belohnung ist das klar; sie besteht in der wunderbaren Verklärung des Menschen an Leib und Seele durch die göttliche Gluth des Heiligen Geistes. Weil nun aber der übernatürlichen Gnade und Gerechtigkeit gegenüber auch die Sünde als ein übernatürliches Uebel auftritt, wodurch das Geschöpf gerade gegen die unendlich zärtliche Herablassung des Heiligen Geistes sich empört: so muß die Reaction Gottes gegen dieselbe einen ganz andern Charakter annehmen als in der natürlichen Ordnung. Die unendlich mächtige Kraft der Gottheit muß mit derselben übernatürlichen Gewalt, womit sie die Gerechten in sich hineinzieht, um sie zu verherrlichen und zu beseligen, den Sünder von sich abstoßen, um ihn ebensosehr unter seine Natur hinabzudrücken, wie sie ihn über seine Natur erheben und mit der Fülle göttlichen Seins und Lebens hatte überschütten wollen.

Es geht nicht an, die Modification der Strafe für die Sünde in der übernatürlichen Ordnung auf die poena damni, die Verstoßung von Gott, zu beschränken, sodaß also die poena sensus oder afflictiva, die positive Höllenqual, in der übernatürlichen und in der bloß natürlichen Ordnung einander gleich wären. Denn als Eingriff in die übernatürliche Ordnung hebt die Sünde nicht bloß die Gnade und Liebe auf, durch die wir zur Anschauung Gottes berufen sind; sie hat also hier nicht bloß als Abwendung von Gott (aversio a Deo) einen ganz besondern Schuldcharakter, der sich auch in der Verschärfung der poena damni aussprechen muß: sondern in der unerlaubten Hinwendung zu irgend einer Creatur (conversio ad creaturam), die allerdings materiell in der übernatürlichen Ordnung dieselbe ist wie in der natürlichen, ist auf dem Standpunkte der erstern eine Beleidigung und Verunehrung Gottes in seinen väterlichen Rechten enthalten. In der bloßen Ordnung der Natur dagegen wird Gott durch die verbotene conversio ad creaturam nur in seiner Eigenschaft als der höchste Herr beleidigt. Da nun aber die Verletzung der väterlichen Rechte Gottes strafbarer ist als die Verletzung seiner Herrschaftsrechte, so zieht die Sünde als conversio ad creaturam in der Gnadenordnung auch eine schärfere poena afflictiva nach sich [1].

---

[1] Obige Argumentation basirt auf der Auffassung der ältern Theologen (cf. *S. Thom.*, C. gent. l. 3, c. 145), welche in der aversio a Deo folgendes enthalten sein lassen: a) in der natürlichen Ordnung die Abwendung des Willens von Gott; b) in der Gnadenordnung dazu noch die expulsio gratiae et caritatis. Dieser

Der Strafzustand des Sünders ist demnach geradezu das umgekehrte Bild der göttlichen Verklärung, und ist daher ebenso übernatürlich und geheimnißvoll wie diese. Auch er ist in seiner Art eine übernatürliche Verklärung der Natur durch die Gluthkraft der Gottheit, aber nicht im positiven Sinne, im Sinne einer Verwandlung unserer Natur in eine Sonne des Lichtes der Herrlichkeit, sondern im negativen Sinne, insofern die Natur, ohne in ihrem Wesen vernichtet zu werden, so tief erniedrigt, erdrückt und verzehrt wird, daß sie sich beständig am Rande der Vernichtung schwebend erblickt und fühlt. Das Furchtbare dieses Zustandes besteht darin, daß die Creatur nicht bloß durch ihre innere Bosheit und Zerrissenheit sich in sich selbst verzehrt, sondern durch eine übernatürliche, von außen sie ergreifende Kraft in einen Abgrund des Elends und der Unseligkeit hinabgestürzt und darin festgehalten wird, um unter der Wucht dieser übernatürlichen, übergewaltigen Action von außen nicht so sehr sich selbst zu verzehren, als vielmehr verzehrt zu werden.

Es versteht sich jedoch von selbst, daß in der übernatürlichen Ordnung auch das Sichselbstverzehren der Verdammten durch das Gift ihrer eigenen Bosheit ebenso einen eigenthümlich furchtbaren Charakter hat wie diese Bosheit selbst. Wenn auch die poena damni an und für sich als der Verlust eines solchen übernatürlichen Gutes, welches von der Creatur überhaupt nicht unwiderstehlich begehrt wird und von den Verdammten insbesondere auch nicht mit freiem Willen begehrt worden war, keine so große Qual constituiren sollte: so thut sie das doch, insofern sie nicht nur den Verlust der Liebesgemeinschaft mit Gott und den Seligen, sondern auch einen dieser Liebesgemeinschaft proportionirten Haß und Aerger gegen Gott und die Seligen involvirt. Dieser Haß, verbunden mit dem Be=

Seite der Sünde entspricht die poena damni. Zur conversio ad creaturam rechnen sie a) die unerlaubte Hinwendung zu irgend einem geschaffenen Gut, und b) die darin gelegene Verunehrung und Beleidigung Gottes. Diese ist in der Naturordnung eine Beleidigung des höchsten Herrn, in der Gnadenordnung eine Beleidigung des liebevollsten Vaters. Ihr entspricht die poena sensus. Es ist also klar, daß beide, poena damni und poena sensus, in der Gnadenordnung schärfer sein müssen als in der bloßen Naturordnung. Neuere Theologen rechnen mitunter die Beleidigung Gottes noch mit zur aversio a Deo. Dann darf man allerdings nicht mehr sagen, daß die aversio a Deo ausschließlich die poena damni und die conversio ad creaturam ausschließlich die poena sensus nach sich ziehe, weil alsdann der aversio a Deo wegen des in sie aufgenommenen Momentes der Beleidigung Gottes auch eine poena sensus entsprechen muß. Für unsere Argumentation im Texte ist diese Differenz der Auffassung jedoch ohne Belang.

wußtsein der absoluten Ohnmacht, ihn geltend zu machen, durchwühlt das Innere der Verdammten dergestalt, daß er sie noch furchtbarer foltert als die Wirkungen des Hasses Gottes gegen sie. So verstanden, ist die *poena damni*, wie leicht einzusehen, immer die höchste Strafe der Verdammten, hat aber auch durch und durch einen übernatürlichen Charakter[1].

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß man den Strafzustand des Sünders in der übernatürlichen Ordnung kaum anders bezeichnen kann denn als Wirkung eines verzehrenden Feuers, schon deshalb, weil er, wie eben gesagt, das umgekehrte Bild der übernatürlichen Verherrlichung durch die Verklärung ist. Diese Bezeichnung ist um so treffender, weil wir uns auch in der natürlichen Welt keine mächtigere Vernichtung und keine furchtbarere Qual zu denken vermögen als die, welche durch das Feuer hervorgerufen wird. Aber es ist auch ebenso klar, daß dieses Feuer in der übernatürlichen Ordnung beiderseits (d. h. bei der positiven und negativen Verklärung) nicht als natürliches Feuer betrachtet werden kann; es handelt sich ja hier hauptsächlich um eine Vernichtung resp. eine Verherrlichung des Geistes, und zwar um eine so gewaltige Vernichtung resp. Verherrlichung, daß der Geist ganz durch und durch von dem ihn ergreifenden Feuer umgewandelt wird. Das materielle Feuer hat seiner Natur nach überhaupt keine Action auf den Geist als solchen; das im Geiste selbst natürlicherweise sich entzündende geistige Feuer der Liebe oder der Bosheit besitzt keine umwandelnde Kraft. Und so kann dieses Feuer im Jenseits in letzter Instanz nichts anderes sein als die übernatürliche Gluthkraft der Gottheit, die außer und über dem Geiste steht, sowohl um ihn, an sich ziehend, zu erheben und zu verklären, als auch, um ihn, abstoßend und überwältigend, zu erniedrigen und zu vernichten. Nur diese göttliche Kraft ist im stande, den Geist einerseits zu einem höhern Dasein zu verklären und ihn andererseits bis an den Rand des Nichts zu erniedrigen, d. h. ihn so zu überwältigen, daß er natürlicherweise untergehen müßte und doch nicht untergeht, um das ganze Elend seiner Lage zu fühlen. In diesem Sinne heißt es in der Schrift[2], daß Gott ein verzehrendes Feuer (ignis consumens) sei. Wenn wir uns also einen tiefern Begriff von der Größe der Höllenstrafen bilden wollen, so müssen wir gerade diesen Gedanken in den Vordergrund stellen: wie die Gerechten durch-

---

[1] Vgl. oben § 39, 3; § 41, 3 ff.

[2] Deut. 4, 23. 24: Cave ne aliquando obliviscaris pacti Domini Dei tui . . . quia Dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator.

drungen werden von dem Feuer der göttlichen Liebe, so werden die Bösen erdrückt und vernichtet durch die Gluth des göttlichen Zornes, der in seiner Größe und Gewalt in geradem Verhältniß der Liebe entspricht, die, dem Geschöpfe angeboten und von ihm zurückgestoßen, in diesen Zorn sich verwandelt hat.

3. Es möchte vielleicht scheinen, als ob wir auf diese Weise das höllische Feuer bloß figürlich erklärten, indem wir dasselbe in den Zorn und die geistige Kraft Gottes hineinverlegen. Allein in Wirklichkeit wird eben auf diesem Wege die Möglichkeit und die Bedeutung des materiellen Feuers am besten erkannt.

Wenn wir das Feuer, das die Verdammten verzehrt, bloß oder hauptsächlich in ihrer innern Zerrissenheit und Bosheit fänden, so stünde es offenbar in gar keiner, oder nur in einer sehr schwachen Beziehung zu einem äußern materiellen Agens. Nun aber finden wir es in der außer und über dem Geiste stehenden furchtbaren Macht des göttlichen Zornes, die ihn erdrücken will, und bei dieser, behaupten wir, ist es weiterhin ganz natürlich, daß sie ein materielles Agens zum Werkzeuge ihrer Wirksamkeit mache. Obgleich das Materielle an sich keine Macht über den Geist als solchen hat, so kann es doch in der Hand Gottes auf übernatürliche Weise eine solche Macht erlangen. Ja gerade deshalb, weil das Materielle an sich nichts über den Geist vermag, ist es zu dieser Wirksamkeit Gottes ganz vorzüglich geeignet. Denn die Erniedrigung des Geistes, um die es sich hier handelt — eine Erniedrigung unter seine Natur —, wird eben dadurch am besten erreicht, daß der Geist, seiner natürlichen Freiheit und Impassibilität beraubt, durch die Macht Gottes an das Materielle gefesselt und der Obmacht desselben unterworfen wird.

Was hier in dem materiellen Agens auf den Geist zerstörend wirkt, ist nicht seine natürliche Kraft, sondern die Macht Gottes, der gerade durch die Anwendung eines so schwachen Werkzeuges sein Ziel am glänzendsten erreicht und den herrlichsten Triumph über seine Feinde feiert. Ohne Zuziehung der verzehrenden Kraft der Gottheit würde das materielle Agens gar nicht als wirksam gedacht werden können; aber ohne das materielle Vehikel würde auch die Kraft Gottes keinen so glänzenden Triumph über seine Feinde feiern. Beide Momente ergänzen sich also gegenseitig.

Man wird nun vielleicht einwenden, dieses materielle Agens, das nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes wirkt, sei ebenfalls nur

Feuer im figürlichen Sinne. Offenbar braucht dieses materielle Agens in seinem Wesen nicht vollkommen identisch mit unserem irdischen Feuer zu sein; es läßt sich sogar vielleicht denken, daß auch andere materielle Substanzen in der Hand Gottes denselben Dienst thun wie das natürliche Feuer[1]. Denn letzteres kann eben durch seine natürlichen Eigenschaften, deren Entfaltung einen chemischen Proceß bedingt, auf den reinen Geist nicht einwirken. Auch kann ja der reine Geist nicht im eigentlichen Sinne brennen; nicht einmal kann er formell die Sensation des Verbrennens empfinden, welche wesentlich eine animalische Empfindung ist. Ohne Zweifel kann also jenes mit übernatürlicher Zehrkraft ausgestattete materielle Agens nur in analoger Weise Feuer genannt werden; wegen seiner übernatürlichen Kraft unterscheidet es sich wesentlich von unserem natürlichen Feuer.

Darum ist es aber doch nicht bloß figürliches oder bildliches Feuer. Dieses wäre es nur dann, wenn das Agens, welches als solches bezeichnet wird, auf einem ganz andern, nämlich auf dem geistigen Gebiete läge. Figürlich rede ich, wenn ich von dem verzehrenden Feuer der Liebe oder des Zornes spreche. Hier aber bleiben wir auf demselben Gebiete; wir haben ein materielles Agens, das auf eine andere Substanz zerstörend und verzehrend einwirkt, nur in ungleich erhabenerer und furchtbarerer Weise, als das natürliche Feuer dieses zu thun vermag. Gerade dasjenige Moment, welches hier in Betracht kommt, und welches die Heilige Schrift durch das Bild des natürlichen Feuers hauptsächlich veranschaulichen will, die Kraft nämlich, denjenigen Schmerz zu bereiten, welcher durch den äußersten Conflict mit der materiellen Natur in einem empfindenden Wesen hervorgebracht wird[2], dieses Moment ist in dem Agens, welches wir das übernatürliche Feuer nennen, in weit stärkerem und höherem Grade vertreten als in dem natürlichen Feuer. Wie ich daher z. B. Gott nicht im figürlichen, sondern im eigentlichen[3] Sinne, ja noch eigentlicher Geist

---

[1] Einige ziehen daraus nicht mit Unrecht den Schluß, daß die Teufel, welche einstweilen noch nicht an einen bestimmten Ort gebunden sind, von allen materiellen Substanzen, mit denen sie in Berührung kommen, also auch von der Luft, in der sie sich bewegen, die Feuerpein erdulden müssen.

[2] Mein verehrter Lehrer Vosen (Das Christenthum und seine Gegner, 2. Aufl., S. 429) hat diesen Punkt sehr treffend hervorgehoben. Nur glaube ich darin von ihm abweichen zu müssen, daß ich den Conflict mit der materiellen Natur nicht bloß durch die innere Mißstimmung des verdammten Geistes den äußern Dingen gegenüber erkläre, sondern zunächst und vorzüglich durch die von der Rachegewalt Gottes getragene Einwirkung derselben auf den Geist.

[3] Den Ausdruck „eigentlicher Sinn“ nehmen wir hier nicht im Gegensatze

nenne als meine Seele, von der ich doch den Begriff des Geistes auf Gott, und zwar in analoger Weise übertrage: so kann auch jenes materielle Agens im eigentlichen Sinne, ja noch eigentlicher Feuer genannt werden als das sinnliche Feuer, weil das, was ich bei diesem Namen ins Auge fasse, in jenem sich vollkommener und in höherem Grade findet als in diesem, beide aber derselben Ordnung der Dinge, nämlich der materiellen Ordnung angehören.

Jedenfalls muß bei der Erklärung der Schrift und Traditionslehre über das höllische Feuer die Aehnlichkeit und Analogie desselben mit dem natürlichen so lange und so strenge als möglich festgehalten werden. Weil keine allseitige Aehnlichkeit im Wesen und in der Wirkungsweise zwischen beiden denkbar ist, darf man sich dadurch nicht berechtigt glauben, die Unähnlichkeit nach Belieben festzusetzen und aus der Analogie eine einfache Symbolik zu machen, indem man etwa unter dem Feuer der Gehenna den Brand unbefriedigter Leidenschaften versteht. Die constant wiederholten entschiedenen Ausdrücke der Schrift enthalten nach der Auffassung der Väter und Theologen zum wenigsten die zwei Momente: daß dieses Feuer eine verzehrende Action von außen her auf die Verdammten ausübe, und daß diese Action an ein materielles Agens geknüpft sei. Diese beiden Momente kann keine berechtigte Schrifterklärung aufgeben. Nur dann dürfte man sie aufgeben, wenn ihre Unmöglichkeit oder Unzweckmäßigkeit evident nachgewiesen wäre. Aber die Unmöglichkeit hat bisher kein Theologe nachgewiesen; nur die Unbegreiflichkeit gestehen die Väter und Theologen ein; aber indem sie dieselbe nicht nur eingestehen, sondern geradezu hervorheben, und dadurch das höllische Feuer als ein Wunder der Allmacht Gottes erklären, das trotz der Unbegreiflichkeit beibehalten werden müsse[1], geben sie zu erkennen, daß sie unumstößlich an das Vorhandensein jener beiden Momente glauben, und daß sie eine symbolische Umdeutung des Feuers in den Brand der unbefriedigten Leidenschaften, welche das Wunder aufheben würde, für durchaus unzulässig erachten. Ebensowenig können uns teleologische Gründe daran hindern, ein solches Wunder anzunehmen und in den Worten der

zum analogen Sinne überhaupt (denn auch der Begriff Geist ist, auf Gott angewandt, immer analog), sondern, wie im Texte angedeutet, im Gegensatze zum figürlichen, wie die Heilige Schrift Christus den Löwen aus Juda, einen Fels u. s. w. nennt.

[1] Vgl. hl. Augustin (De civ. Dei l. 21, c. 10), wo er ausführt, daß die Teufel quamvis miris (später miris et ineffabilibus), tamen veris modis von dem körperlichen Feuer leiden.

Heiligen Schrift wirklich zu finden: vielmehr führt uns eben die Analogie des Glaubens nothwendig darauf hin, daß wir hier ein Wunder der Strafgerechtigkeit Gottes erwarten müssen, und selbst dann, wenn die Worte der Schrift und die Lehre der Väter nicht so entschieden wären, müßten wir, falls sie nur überhaupt diese Interpretation zuließen, das Wunder aus denselben herauslesen.

Es ist nicht zu verwundern, wenn der Rationalist vom natürlichen Standpunkte dasselbe für unmöglich hält, und wenn zuweilen selbst katholische Theologen, welche es mehr oder weniger von diesem Standpunkte auffassen, seine Idee über Gebühr abschwächen. Natürlicherweise ist, wie schon gesagt, die Action des Feuers auf den Geist als solchen unmöglich; sie ist nur möglich in Kraft einer übernatürlichen Reaction Gottes gegen den Sünder, und deren Eintritt ist nur erklärlich aus dem eigenthümlichen Charakter, den die Sünde in der übernatürlichen Ordnung annimmt, als Reaction des Menschen gegen die übernatürliche Gnade. Die Idee dieser eigenthümlichen Verheerung des Geistes durch das materielle Feuer basirt im Grunde auf der Idee der göttlichen Gluth, womit Gott in der Gnade den Geist durchdringen wollte, und muß mit dieser Idee stehen und fallen.

Gerade die Feuerstrafe charakterisirt den Zustand der Verdammten als den Rückschlag einer geheimnißvollen Ordnung, und so ist auch sie selbst ein wahres Mysterium, das in seiner Furchtbarkeit ebenso die Erkenntniß der natürlichen Vernunft übersteigt wie der unaussprechliche Reichthum der Verklärung.

4. Der geheimnißvolle Charakter der Höllenstrafe bringt speciell für den Menschen auch die leibliche Strafe mit sich und bestimmt die Natur derselben.

Schon die Thatsache selbst, daß der Mensch die ewige Strafe auch am Leibe zu leiden hat, hängt wenigstens factisch mit der übernatürlichen Ordnung zusammen. Denn die wunderbare Wiederauferweckung des Leibes und dessen fortdauernde Erhaltung zur ewigen Strafe steht in unzertrennbarer Beziehung zu der Wiederauferweckung und Erhaltung des Leibes zum ewigen Lohne. Wo die letztere nicht stattfände, wäre auch jene nicht am Platze; wo aber die letztere eintritt, muß auch die erstere eintreten, wenn die Art und Größe der Strafe der des Lohnes entsprechen soll. Da nun die letztere nur durch die Gnadenordnung vollständig motivirt ist, so muß die erstere als die specifische Folge der Verletzung dieser Ordnung erscheinen.

Was aber die Strafe selbst betrifft, so ist es klar, daß dieselbe gedacht werden muß einerseits nach Analogie der Strafe des Geistes, anderer-

seits als ein Zustand, der als Gegensatz der Verklärung des Leibes der Seligen entspricht.

Sie muß hervorgehen aus einer übernatürlichen Kraft, welche den Leib, ohne ihn zu zerstören, durchdringt und durch ihn die Seele in der furchtbarsten Weise peinigt; aus einer übernatürlichen Kraft, weil sonst die Strafe des Leibes weder der Strafe der Seele noch der Glorie des verklärten Leibes entspräche, und weil überdies die natürlichen Kräfte nur verzehren, indem sie zugleich zerstören. Wie Gott bei der Verklärung des Menschen durch dieselbe Kraft die Seele und den Leib erhebt und beseligt, so muß er hier durch dieselbe Kraft die Seele und den Leib niederdrücken und peinigen, aber in umgekehrter Ordnung. Denn die Verklärung des Leibes bewirkt Gott dadurch, daß er den Leib von der Seele durchherrscht und vergeistigt werden läßt. Die Erniedrigung des Leibes aber ist ihm umgekehrt ein Mittel zur tiefern Erniedrigung der Seele; der Leib soll eben in seine tiefe Vernichtung die Seele mit hinabziehen; gerade darin, daß die Seele die Herrschaft über den Leib verliert und von ihm beherrscht wird, besteht ihre verdiente Strafe, wie im Vollbesitze ihrer Herrschaft über denselben ihr schönster Lohn.

Wie im Gefolge der Verklärung des Leibes ein durch göttliche Kraft hervorgebrachtes sinnliches Licht steht, das dem Leibe eine überirdische Schönheit verleiht: so muß mit der Erniedrigung desselben eine zwar aus göttlicher Kraft fließende und deshalb übernatürliche, aber darum nicht weniger sinnliche, körperliche Affection verbunden sein, wodurch der Leib verzehrt und gepeinigt wird; oder vielmehr eben diese wunderbare Affection ist es, welche, ähnlich wie das natürliche Feuer, den Leib an den Rand der Vernichtung bringt und die Seele im Leibe dieselbe Qual, nur in größerem Maße, empfinden läßt, welche sie von dem natürlichen Feuer im Augenblicke seiner auflösenden Wirkung empfinden würde.

Das materielle Agens, durch welches Gott den Leib in diesen Zustand verzehrender Gluth versetzt und dadurch der Seele die Pein des Verbrennens bereitet, die sie als Lebensprincip des Leibes empfindet, kommt natürlich in Bezug auf diese ihre Wirkung dem irdischen Feuer weit näher als dasjenige Agens, welches den Geist als solchen peinigt. Aber es unterscheidet sich von demselben dadurch, daß seine Gluth nicht aus einem natürlichen chemischen Processe hervorgeht, sondern von göttlicher Kraft unterhalten wird, und daß sie darum auch den Leib, den sie angreift, nicht auflöst, sondern ewig im Zustande der furchtbarsten Gluth erhält; es ist immerhin ein übernatürliches Feuer in seinem Ur-

sprunge, in seiner Wirkungsweise, sowie auch in der unvergleichlichen Größe des dadurch verursachten Schmerzes.

Daraus folgt, daß das höllische Feuer auf den Leib und auf die Seele als Lebensprincip des Leibes anders wirkt als auf die noch nicht mit dem Körper wiederbekleidete Seele oder auf die reinen Geister. In ersterer Beziehung kann es einen eigentlichen Brandschmerz erzeugen; in letzterer hingegen kann es natürlich, wie früher schon bemerkt, die Seele weder im eigentlichen Sinne durchglühen noch ihr die Sensation beibringen, welche unsere Seele bei der Gluth des Körpers empfindet; nur eine analoge, aber darum nicht minder furchtbare, sondern noch größere Zerstörung und Qual kann es in göttlicher Kraft im Geiste hervorrufen. Aber darum konnte der Heiland doch immer das den wieder auferstandenen, verdammten Menschen und das dem Teufel und seinen Engeln bereitete Feuer als eines und dasselbe bezeichnen, weil es beiderseits dasselbe von der Kraft des göttlichen Zornes getragene Agens ist, welches je nach der verschiedenen Empfänglichkeit des Subjectes verschiedenartig wirkt.

Es könnte scheinen, als ob demnach die positive Strafe der Menschen, weil eine doppelte, an Seele und Leib, größer wäre als die der reinen Geister, deren Sünde doch wesentlich boshafter und strafwürdiger ist als die der Menschen. Allein es ist zu bedenken, daß der menschliche Geist schon von Natur mehr leidensfähig und namentlich für die Einwirkung materieller Ursachen empfänglicher ist als der reine Geist. Sein Leiden involvirt daher nicht eine so große Erniedrigung und Herabdrückung unter seine Natur, als wenn die Engel einem materiellen Agens unterworfen werden: abgesehen davon, daß nach der Größe der Bosheit auch der Grad der Reaction Gottes gegen den Sünder zu bemessen ist, und ein größerer Grad derselben überreichlich die specielle Form, worin sie beim Menschen auftritt, aufwiegen kann [1].

[1] Im allgemeinen vgl. über das Feuer der Hölle Suarez (De Angelis c. 12 sqq.), wo fast die ganze einschlägige Literatur Berücksichtigung findet; *S. Thom.*, Quaest. disp. de spirit. creaturis q. 2, a. ult. *Lessius*, De perf. div. l. 13, c. 30.

Zehntes Hauptstück.

Das Mysterium der Prädestination.

Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui . . . elegit nos in ipso ante mundi constitutionem . . . *et* praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae (Eph. 1, 3—5).

§ 98. Allgemeiner Begriff der Prädestination und ihres geheimnißvollen Charakters.

1. Die Verklärung des Menschen und der gesamten Creatur bildet das Ziel der großen, geheimnißvollen Ordnung der Dinge, welche sich vor unsern Augen entrollt hat, die Krone aller übernatürlichen Werke Gottes, die in ihr zum vollendeten Abschlusse gelangen.

Außer und über diesen Werken Gottes haben wir aber noch den Rathschluß und Plan zu betrachten, aus welchem jene Werke hervorgehen.

Dieser Rathschluß und Plan ist ebenfalls sowohl in sich selbst, wie in seiner Einwirkung auf die aus ihm hervorgehende Ordnung der Dinge ein der natürlichen Vernunft verborgenes Mysterium; es ist das große Mysterium der Prädestination.

Prädestination im allgemeinsten Sinne ist ein Rathschluß Gottes, wodurch er beschließt und bestimmt, was er selbst wirken will. Sie ist, um mit dem Apostel zu reden, das consilium voluntatis, quo Deus omnia operatur[1], oder nach dem hl. Augustinus, quo disponit apud se, quae est ipse facturus.

In diesem Sinne bezieht sich die Prädestination Gottes auf alle seine Werke; alles, was er thut, ist von ihm durch einen ewigen Rathschluß, bevor es in die Zeit eintritt, prädestinirt.

Indessen wird die Prädestination Gottes nicht bei allen seinen Werken gleichmäßig in der Heiligen Schrift betont. Auch die sichtbaren Werke

[1] Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae (Eph. 1).

führt die Schrift auf den Rathschluß Gottes zurück, wenn sie z. B. sagt: „Alles, was er wollte, hat er gemacht im Himmel und auf Erden.“ Aber nur dann legt sie auf die Prädestination einen besondern Nachdruck, wenn sie von Rathschlüssen spricht, die sich nicht in der sichtbaren Schöpfung offenbaren, die vielmehr nur durch eine besonders vertrauliche Mittheilung Gottes zu unserer Kenntniß gelangen, bei denen wir daher nicht den Rathschluß aus dem Werke, sondern das Werk aus dem vorgefaßten Plane Gottes erkennen. Das letztere ist namentlich der Fall bei den eigentlich übernatürlichen Werken Gottes, die auch bei ihrer Verwirklichung nicht schlechthin in die Erscheinung treten: wie die hypostatische Union des Sohnes Gottes mit der Menschheit oder die Erhebung der geschaffenen Natur zur Theilnahme an der göttlichen durch die Gnade und die Glorie. Bei diesen Werken hebt besonders der Apostel den ewigen, gnadenvollen, im Schoße Gottes verborgenen Rathschluß hervor und stellt denselben als den vorzüglichsten Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens hin. So sagt er z. B.: „Mir, dem Geringsten unter den Heiligen, wurde diese Gnade ... alle zu erleuchten, welches die Ausspendung des Geheimnisses sei, das in Gott, der alles erschaffen hat, verborgen war, damit den Fürsten und Mächten der Himmel durch die Kirche die mannigfache Weisheit Gottes offenbar werde nach der ewigen Vorherbestimmung, die er in Christus unserem Herrn gemacht hat.“ [1] Die ganze übernatürliche Ordnung erscheint hier als die Entwicklung eines in Gott verborgenen Mysteriums; dieses aber ist nichts anderes als der auf dem Gottmenschen fußende, unendlich reiche Plan der göttlichen Weisheit und Liebe, die sich den Geschöpfen auf eine von ihnen nicht zu erwartende, wunderbare Weise mittheilen will.

Wenn wir also von dem Mysterium der Prädestination im engern Sinne reden, so verstehen wir darunter gemäß der Heiligen Schrift den Plan und Rathschluß der übernatürlichen Werke Gottes, und gerade wegen der Uebernatürlichkeit und Verborgenheit des Objectes betrachten wir auch die Prädestination selbst als ein Mysterium.

Nach der bisher festgehaltenen Bedeutung des Wortes Prädestination oder Vorherbestimmung ist dieselbe gleichbedeutend mit propositum und consilium im allgemeinen, und bezieht sich somit einfach auf die Objecte oder Producte der göttlichen Wirksamkeit. Gewöhnlich aber kommt der Ausdruck in prägnanterem Sinne mit einer besondern Nebenbeziehung vor. Destinare ist in der Regel nicht einfach das Festsetzen einer Handlung

[1] Eph. 3, 8 ff.

oder eines auszuführenden Werkes; man verbindet vielmehr damit die Beziehung auf das Subject, die Person, an der und für die etwas geschehen soll: praedestinare alicui aliquid, für jemanden etwas bestimmen. So redet der Apostel[1] von der übernatürlichen Weisheit, die Gott vor dem Beginne der Zeit zu unserem Ruhme vorherbestimmt hat; so der Heiland von dem Reiche, das den Gerechten vom Anbeginn der Welt bereitet sei. Das Object der Prädestination ist hier eine von Gott der Creatur zu ertheilende Gabe.

Wenn nun diese Gaben übernatürlich sind, d. h. wenn sie die Natur und die natürlichen Ansprüche des Menschen übersteigen, so ist selbstredend auch die Vorherbestimmung derselben ein Mysterium, und da alle Gaben der höhern Gnadenordnung in dieser Weise übernatürlich sind, so fällt auch ihre Prädestination in das Gebiet der Mysterien.

Der innerste Kern des Mysteriums im Sinne des Geheimnißvollen, Verborgenen und Unergründlichen tritt aber bei der Prädestination erst dann so recht in den Vordergrund, wenn wir sie im allerengsten Sinne betrachten als die Bestimmung eines Wesens zur Erreichung eines vorgesteckten Zieles. In diesem Sinne haben wir die Prädestination hier zu nehmen; denn gerade so ist sie die Seele der göttlichen Weltregierung und das Princip, welches die Entwicklung der von Gott intendirten Ordnung der Dinge beherrscht.

Jene Bestimmung kann nun in doppelter Weise gedacht werden: entweder so, daß Gott dem Menschen ein Ziel vorsteckt, welches er denselben durch eigene Thätigkeit erstreben bezw. verdienen läßt; oder so, daß Gott selbst nicht bloß dem Streben des Menschen das Ziel vorsteckt, sondern auch ihn diesem Ziele entgegenführt und auf die Bewegung nach demselben bestimmend einwirkt. Beide Arten der Prädestination schließen einander nicht aus, sie können vielmehr recht wohl miteinander verbunden sein, indem die Selbstthätigkeit des Menschen sich an einen Impuls von seiten Gottes anschließt, also die bewegende Thätigkeit Gottes die Selbstthätigkeit des Menschen anregt und hervorruft. Offenbar erfüllt diese combinirte Art der Bestimmung am vollständigsten die Idee der Prädestination; denn hier erscheint sie recht eigentlich als die Ursache der Bewegung des Menschen nach seinem Ziele hin, als die ratio transmissionis creaturae rationalis in finem, wie der hl. Thomas sich treffend ausdrückt[2].

---

[1] 1 Kor. 2, 7. [2] P. 1, q. 23, a. 2.

2. Als Beweger und folglich als ratio transmissionis wirkt Gott im Grunde in allen Bewegungen der Creatur, auch in der natürlichen Entwicklung derselben. Auch die vernünftigen, die mit Freiheit und folglich mit Selbstbestimmung begabten Creaturen können nur insofern selbst ihrem natürlichen Ziele freithätig entgegenstreben, als sie von Gott durch die von ihm erhaltenen Kräfte und Triebe wenigstens zum Guten im allgemeinen bewegt werden. Eine absolute Selbstbewegung der Creatur zum Guten gibt es nicht und kann es nicht geben, auf keinem Gebiete. Aber andererseits wird durch die Abhängigkeit der Creatur vom göttlichen Impulse die moralische Freiheit derselben so wenig gestört, daß sie vielmehr aus demselben ihre ganze Schwungkraft und Energie schöpft.

Einige Theologen der Neuzeit haben nun in dieser allgemeinen Abhängigkeit der Selbstbewegung des Menschen von der göttlichen Bewegung oder Prädestination das Mysterium der letztern finden wollen. Aber dann wäre die Prädestination kein specifisch christliches Mysterium; sie wäre eine einfache, wenn auch in ihrem innern Wesen mehr oder minder dunkle Vernunftwahrheit; sie gehörte in dieselbe Kategorie, wie die Schöpfung, auf der ihre Nothwendigkeit und ihr Wesen beruht.

Das Mysterium der Prädestination im christlichen Sinne ist etwas ganz anderes. Es liegt ganz über die Natur hinaus und ist die ratio einer transmissio von ganz anderer Art als diejenige, welche im allgemeinen bei jeder Bewegung der Natur stattfindet.

Obgleich nämlich die Natur nur durch göttliche Bestimmung und Bewegung ihr natürliches Ziel erstreben und erreichen kann, so hat doch Gott den Keim ihrer Entwicklung in sie selbst hineingelegt, und solange sie sich auf ihrem Gebiete entwickelt, kann man die ganze Bewegung als von ihr ausgehend betrachten; sie braucht nicht von einer neuen, zu ihr hinzutretenden Kraft gehoben und getragen zu werden. Der Quellpunkt der Entwicklung ist in der Natur selbst gegeben, und damit die Bewegung aus ihr hervorquelle, bedarf sie allenfalls nur noch einer Aushilfe, wodurch die Bewegung angeregt und der Weg für dieselbe gebahnt werde.

Bei der christlichen Prädestination hingegen wird der Mensch von Gott zu einem Ziele bestimmt, welches schlechthin über die Tragweite der natürlichen Kräfte hinausliegt, welches die Natur aus sich weder erschwingen noch verdienen kann, zu dem sie aus sich in keinem lebendigen Verhältnisse steht. Ebenso freigebig, wie sich bei dieser Bestimmung die göttliche Liebe offenbart, ebenso großartig muß sich auch die göttliche Macht geltend machen, indem sie der Natur eine Bewegung mittheilt, welche dieselbe aus

sich in keiner Weise gewinnen könnte. Damit der Mensch nach jenem übernatürlichen Ziele zu streben vermöge, muß er über seine Natur emporsteigen; er muß sich von Gott emporziehen, gleichsam auf den Flügeln der Gnade sich seinem Ziele entgegentragen lassen. Hier tritt folglich die transmissio in finem im vollsten Sinne ein, weil der Mensch nicht durch eine in seiner Natur liegende Kraft demselben entgegengeht, sondern, von einer höhern Kraft gehoben und getragen, ihm entgegengeführt wird.

Die christliche Prädestination ist also wesentlich übernatürlich, sowohl in dem Rathschlusse der freien Liebe Gottes, in dem sie gründet, wie in dem Ziele, auf das sie absieht, wie auch in der Bewegung, die sie erzeugt. Das Mysterium der Prädestination besteht in dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes, wodurch er die Menschen für ihr übernatürliches Ziel bestimmt und demselben entgegenführt.

Es ist dies der Rathschluß des göttlichen Willens, durch welchen „er uns vorherbestimmt hat zur Annahme an Kindesstatt [1], zur Gleichförmigkeit mit seinem eingebornen Sohne", und der sich stufenweise offenbart in der Berufung zum Glauben, in der Rechtfertigung und in der endlichen Verherrlichung des Menschen [2].

§ 99. Allgemeine (virtuelle) und besondere (effective) Prädestination. Das Mysterium in ersterer wurzelnd.

Die Prädestination im angegebenen Sinne ist identisch mit dem Heilswillen Gottes, wodurch er die Bewegung der Creatur nach ihrem übernatürlichen Ziele hin herbeiführt.

Der göttliche Heilswille ist aber nach der einstimmigen Lehre aller katholischen Theologen ein doppelter: ein allgemeiner, der sich auf alle Menschen bezieht, auch auf diejenigen, die factisch nicht zum Heile gelangen, und ein besonderer mit Rücksicht auf diejenigen, die factisch das ihnen vorgesteckte Ziel erreichen.

Gewöhnlich bezeichnet man nun als Prädestination nur diesen letztern Heilswillen im Gegensatz zum ersten, also den Rathschluß Gottes, durch welchen ein Theil der Menschen effectiv seinem Ziele entgegengeführt wird, und legt dann das Mysterium gerade in das Moment hinein, wodurch sich der besondere, effective Heilswille von dem allgemeinen unter-

---

[1] Eph. 1, 5. [2] Röm. 8, 30.

scheidet. Wir sind der Ansicht, daß auch der allgemeine Heilswille Prädestination genannt werden könne und müsse, und daß, weil er gerade die Wurzel und der Kern des besondern Heilswillens ist, in ihm der Schwerpunkt des Mysteriums liege.

Da nämlich der allgemeine Heilswille Gottes ein ernster und wirksamer Wille ist, so hatte Gott von Ewigkeit den wirklichen Vorsatz, alle Menschen zu einem übernatürlichen Ziele zu berufen und, soviel an ihm liegt, sie auch demselben thatsächlich zuzuführen. Kraft dieses Vorsatzes fängt er an, durch seine zuvorkommende Gnade den Menschen an sich zu ziehen, ihn zu seinem übernatürlichen Ziele hinzuneigen und zur Erreichung desselben anzutreiben, um, falls nicht der Mensch der Gnade seine Mitwirkung versagt, ihn auch effectiv zu demselben hinzuführen. Was heißt das anders, als daß Gott den Menschen für sein übernatürliches Ziel prädestinirt hat und noch fortwährend prädestinirt? Die Heilige Schrift bezieht zwar zunächst die Prädestination auf die mit Erfolg verbundene, also effective Führung des Menschen zum Heile oder zur Kindschaft Gottes. Aber wer wollte behaupten, daß der Apostel Eph. 1, wo er Gott in seinem und seiner Leser Namen ob ihrer Auserwählung und Vorherbestimmung lobpreist, nur den besondern, effectiven Heilswillen Gottes im Auge gehabt habe, von dem keiner wissen konnte, ob er an ihm in Erfüllung gehen werde, oder auch nur in Bezug auf das sancti et immaculati, also auf die gratia adoptionis in Erfüllung gegangen sei?

Die besondere effective Prädestination, wodurch Gott dem Menschen factisch zu seinem Ziele verhilft, ist nur ein Ausläufer, eine Blüthe dieser allgemeinen Prädestination, ist virtuell in ihr enthalten und geht aus ihr hervor.

Wie auf dem natürlichen Gebiete die dem deliberirten Willen vorhergehende Hinneigung zum Guten dadurch, daß der freie Wille sich ihr anschließt, in actuelle Bewegung übergeht, so wird auch der göttliche Wille, uns zu bewegen, dadurch zu einem wirklich bewegenden, daß der von ihm durch die Gnade beeinflußte Wille des Menschen sich ihm anschließt und das propositum Gottes zu dem seinigen macht. Da also die Durchführung der von Gott der Creatur inspirirten Bewegung wesentlich den Anschluß und die Mitwirkung der Creatur voraussetzt: so setzt auch auf seiten Gottes der Wille, die Bewegung durchzuführen (effective Prädestination), wesentlich die Voraussicht dieser Mitwirkung voraus und folgt ihr nach, ist somit wesentlich eine praedestinatio consequens; aber — man beachte das wohl — nachfolgend nicht dem Werke der Creatur

oder ihrer meritorischen Bewegung nach dem übernatürlichen Ziele hin — für diese bleibt sie antecedens als bewirkende Ursache derselben —, sondern nachfolgend der von Gott vorhergesehenen Zustimmung der Creatur zur Anregung durch Gott, welche Zustimmung ja ihrerseits ebenfalls dem Werke und der effectiven Bewegung vorausgeht.

Beide, die allgemeine und die besondere Prädestination, sind folglich im Grunde nur eine; sie unterscheiden sich nur wie zwei verschiedene Stadien, deren zweites in dem ersten seinen Grund hat und durch das Hinzutreten der Präscienz vermittelt wird[1].

---

[1] Voluntas antecedens dicitur a Magistris voluntas condicionalis sive voluntas, qua Deus vult, quantum in se est. Secunda autem, scilicet consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem et illam non est secundum diversitatem affectionis sive modi volendi, qui sit in Deo, sed secundum rationem connotandi et intelligendi. Prout enim Deus dicitur velle omnium salutem, quantum in se est et antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio ad salutem, tum ex parte naturae datae, tum ex parte gratiae oblatae; dedit enim eis Deus naturam, secundum quam possent eum cognoscere et cognitum quaerere et quaesitum invenire et invento inhaerere ac per hoc salutem obtinere. Gratiam similiter obtulit, dum Filium misit et obtulit, cuius pretium omnium saluti sufficit. Leges etiam et mandata tribuit salutis et ostendit. Ipse etiam praesto est omnibus inquirentibus, et prope est omnibus invocantibus eum. Velle ergo hominem antecedenter salvare est ordinatum ad salutem facere et volenti pervenire non deesse. Unde velle antecedenter salvare non connotat salutem (actu collatam), sed ordinabilitatem ad salutem. Velle autem consequenter sive absolute salvare est dare salutem ei, *quem praescit ad salutem perventurum per suum auxilium et gratiam, et connotat salutis eventum* (*S. Bonav.* I, dist. 46, a. 1, q. 1). Auch beim hl. Augustinus involvirt die effective Prädestination Gottes immer seine Präscienz, selbstredend nicht die Präscienz bloß menschlicher Thätigkeit, sondern die Präscienz einer göttlichen Wirksamkeit, zu der er aber constant auch die Voraussicht der eintretenden Wirkung hinzufügt. So sehr oft in den Büchern De praed. Sanct. und De dono persev., bes. n. 41: Ista igitur sua dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum praescivit, et in sua praescientia praeparavit. . . . Namque in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare. Der hl. Augustinus gebraucht nämlich das praedestinare immer vom effectiven Heilswillen. Das Verhältniß des letztern zum allgemeinen und zur Präscienz gibt sein treuer Schüler Prosper (In recap. ad cap. Gall. n. 8): Item qui dicit, quod non omnes homines Deus velit salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur, quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri atque in agnitionem veritatis venire, *et voluntatis suae propositum in eis implet, quos praescitos praedestinavit* . . . ut et qui salvantur ideo salvi sint, quia illos Deus voluit salvos fieri, et qui pereunt, ideo pereant, quia perire meruerunt. Anderswo (Ad obi. Vinc. 12) sagt Prosper von den Reprobirten: Voluntate

Man muß sogar sagen, daß die Kraft, wodurch Gott den Menschen seinem Ziele entgegenführt, in dem allgemeinen Heilswillen liegt; in dem besondern liegt nur die Geltendmachung dieser Kraft durch den von der Gnade beeinflußten Willen des Menschen. Es scheint uns daher eine unrichtige Auffassung zu sein, wenn man der besondern Prädestination eine besondere Kraft der allgemeinen gegenüber zuschreibt und sie in diesem Sinne die praedestinatio *efficax* nennt. Nur efficiens oder effectiva oder effectrix, erfolgreich, sollte man sie der allgemeinen gegenüber nennen. Denn wenn der allgemeine Heilswille Gottes ein ernster ist, so muß er auch efficax, wirksam und kraftvoll sein, indem er der Creatur das Streben nach dem Heile hinreichend möglich macht[1].

Wenn aber dem so ist, wenn die besondere Prädestination im Wesen eins ist mit der allgemeinen, ja eben aus dieser ihre Kraft schöpft, dann muß offenbar auch das Mysterium der Prädestination nicht in der ersten allein, sondern auch in der letztern, und zwar sogar principiell enthalten sein.

Das Mysterium ist hier eben nichts anderes als die Uebernatürlichkeit der Prädestination überhaupt, welche sich darin kundgibt, daß sie den Menschen zu einer Bewegung über seine Natur hinaus antreibt und befähigt und dieselbe effectiv unter Mitwirkung des Menschen vollzieht. Nicht in dem Uebergange vom Impulse zur wirklichen Bewegung liegt das übernatürliche Moment des der Prädestination unterstellten Processes, sondern in der Erhebung des Menschen durch einen übernatürlichen Impuls, insofern dadurch für ihn die Ausführung einer Bewegung nach einem übernatürlichen Ziele hin möglich gemacht, und sobald

---

exierunt, voluntate ceciderunt. *Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati;* essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate ac veritate mansuri.

[1] Das lateinische „efficax" kann zwar, wie unser deutsches „wirksam", ebensowohl die actu wirkende als die zum Wirken tüchtige und hinreichende Kraft bezeichnen. Aber zunächst bezeichnet es doch immer die Tüchtigkeit zum Wirken, also eben die zureichende Kraft, die vis sufficiens, und daher ist es unnatürlich, das efficax geradezu zur Bezeichnung des Gegensatzes von sufficiens zu gebrauchen. Die meisten Theologen unterscheiden daher auch die efficacia virtutis und die efficacia connexionis (sc. virtutis cum effectu reapse prodeunte). Aber warum bezeichnet man die letztere nicht mit ihrem einfachen natürlichen Namen, der sie in ihrem Verhältnisse zur erstern kennzeichnet, und nennt sie efficientia? Wenn aber die gratia effectrix (= efficax nach der gewöhnlichen Bezeichnung), um effectrix zu sein, noch einer besondern efficacia virtutis bedarf, deren Erwerbung noch nicht durch die sufficiens in die Hand des Menschen gelegt ist, so ist nicht abzusehen, wie die letztere auch nur sufficiens sein sollte.

er sich dem Impulse anschließt, diese Bewegung factisch durchgeführt wird. Der Uebergang vom Impulse zur Bewegung in der Cooperation des Menschen muß zwar ebenfalls auf übernatürliche Weise stattfinden, aber nur deshalb, weil der Mensch, um zu einer übernatürlichen Bewegung mitzuwirken, von dem entsprechenden Impulse angetrieben und getragen werden muß.

Faßt man das Mysterium der Prädestination in dieser Weise auf, nämlich als in der Uebernatürlichkeit des allgemeinen Heilswillens wurzelnd, dann stellt es sich uns als ein ebenso erhebendes wie erhabenes Mysterium dar. Als solches erscheint es uns alsdann namentlich in denjenigen Eigenschaften, welche als die hervorstechendsten, aber auch als die dunkelsten Momente seines mystischen Wesens betrachtet zu werden pflegen.

Wir meinen die Gratuität und die Unfehlbarkeit der Prädestination. Solange man diese Eigenschaften auf die besondere, effective Prädestination beschränkt, wird man in die größten Schwierigkeiten verwickelt und kann nur sehr schwer die Aufrichtigkeit des allgemeinen Heilswillens festhalten. Nach unserer Auffassung hingegen wird dieselbe leicht und sicher aufrecht erhalten, und außerdem gewähren uns jene beiden Eigenschaften der Prädestination überhaupt die kräftigsten Motive der demüthigen, mit heilsamer Furcht untermischten Dankbarkeit einerseits und der tröstlichsten Hoffnung andererseits.

Beide, die Gratuität und Unfehlbarkeit zusammengenommen, machen das aus, was man gewöhnlich die Absolutheit und Unbedingtheit der Prädestination zu nennen pflegt. Dieselbe folgt aus ihrer schlechthinigen Uebernatürlichkeit. Die Prädestination ist durchaus unbedingt von seiten der Natur, insofern Gott von der letztern weder in irgend welcher Weise zur Prädestination bewegt wird oder bewegt werden kann, noch auch durch die in der Natur liegenden Hindernisse in der Durchführung der Prädestination gehindert werden mag. Die erstere Art der Unbedingtheit liegt in der Gratuität, die zweite in der Unfehlbarkeit der Prädestination.

§ 100. Die Gratuität der Prädestination.

Die Prädestination ist nach Lehre der Kirche und der Heiligen Schrift gratuita, unverdient von unserer Seite im vollsten Sinne des Wortes, und überhaupt unabhängig von allem rein Menschlichen oder Außergöttlichen, oder besser gesagt, von allem, was nicht wiederum von der Prädestination Gottes abhinge. Diese Gratuität beruht auf der Uebernatürlichkeit unseres

Zieles und ist deshalb ein wahres Mysterium. Dieses Ziel ist absolut über unsere Natur erhaben; letztere hat aus sich gar keinen Anspruch darauf; nur durch das übernatürliche Verdienst des Gottmenschen wird es ihr erreichbar, namentlich nachdem sie durch die Sünde ihre früher in Adam factisch gegebene Beziehung zu demselben verloren hat. Deshalb kann sie auch nicht durch ihre eigene Thätigkeit sich dazu hinbewegen, kann es nicht durch ihre eigenen Werke erreichen, selbst wenn diese in ihrer Art ganz rein und vollkommen wären. Ja sie kann aus sich nicht einmal das leiseste wirksame und fruchtbare Streben nach demselben hervorrufen. Das propositum also, durch welches Gott sie für das übernatürliche Ziel bestimmt und zu ihm hinführen will, geht einzig und allein aus seiner reinen Güte und übergroßen Gnade, die er uns in Christus und wegen Christus zuwendet, hervor; es ist von unserer Seite ganz unbegründet und ganz unbedingt. Keine Verdienste, groß oder klein, der Natur oder ihrer Werke, gehen ihm vorher; vielmehr geht dieses propositum selbst allem verdienstlichen Wirken oder Mitwirken voraus. In jeder Beziehung ist also das propositum salvandi eine voluntas antecedens, quam nihil antecedit et quae antecedit omnia nostra merita, ein absolut vorhergehender Wille, dem kein Verdienst vorausgeht, der vielmehr allen unsern Verdiensten vorausgeht.

Dieser absolut vorhergehende, von uns unabhängige Wille Gottes darf uns nicht in Schrecken setzen; vielmehr muß er unsere Dankbarkeit gegen Gott hervorrufen, der uns ein so erhabenes Gut verleihen will; er muß ferner unsere sichere Hoffnung auf die Erlangung unseres Heils begründen, da wir alle zu demselben wirksam hingezogen und angetrieben werden. Alle unsere verdienstlichen Werke, ja selbst unsere Mitwirkung mit der Gnade, hangen von der unverdient gegebenen, vorhergehenden Gnade ab. Aber die erste Gnade verleiht Gott allen Menschen (oder stellt sie ihnen wenigstens in Aussicht), und gibt ihnen dadurch die Möglichkeit und den Antrieb, sich ihr anzuschließen, mit ihr mitzuwirken und so immer mehr sich zu dem übernatürlichen Ziele hinzubewegen.

Da nun die besondere Prädestination nichts anderes ist als die allgemeine mit Rücksicht auf ihre wirkliche Vollziehung im menschlichen Willen, so muß man sagen, daß auch sie absolut gratuita, unverdient sei, d. h. in Bezug auf alle guten Werke und Verdienste, welche außer ihr liegen und ihr vorhergehen. Streng genommen wird sie auch nicht durch die aus der Gnade hervorgegangenen Verdienste als solche bestimmt und verdient. Freilich verdienen wir durch die Werke der Gnade die Glorie;

folglich können wir auch einigermaßen sagen, daß wir Gott bestimmen, uns die Glorie zu geben, oder daß wir das propositum dandi gloriam verdienen, insofern die Glorie ein besonderes Werk Gottes, ein besonderes Moment in der Heilsordnung ist, in welcher ein Glied von dem andern abhangen soll. Aber wir verdienen sie nur dadurch, daß Gott uns zu derselben als zu unserem Ziele bestimmt und durch seine Gnade hinbewegt; und Prädestination im engern Sinne ist eben nicht der Wille Gottes, uns die Glorie zu geben, sondern der Wille, durch den er uns zu ihr hinführt: das consilium, quo nos transmittit in finem gloriae. Daß wir zu diesem Ziele von Gott hinbewegt werden, können wir nicht verdienen, weder durch natürliche noch durch übernatürliche Verdienste; aber die Bewegung selbst, die uns Gott mittheilt, hängt in ihrer Verwirklichung davon ab, daß wir sie aufnehmen, uns dem von Gott empfangenen Impulse anschließen, uns bewegen und tragen lassen, mit einem Worte, daß wir mit der zuvorkommenden Gnade und durch sie mitwirken.

Also nimmt auch die besondere Prädestination in keiner Weise auf unsere Verdienste, sondern bloß auf unsere Mitwirkung Rücksicht; vermittelst dieser bringt sie in uns die verdienstlichen Werke hervor und führt uns durch dieselben zu unserem Ziele. Sie ist die Ursache unserer Verdienste und folglich nicht post, sondern ante praevisa merita; aber sie ist es nur mit Beziehung auf die Voraussicht unserer Mitwirkung (praescientia cooperationis nostrae), also nicht unabhängig von unserer durch die allgemeine Prädestination und die zuvorkommende Gnade vermittelten übernatürlichen Freiheit und deren Bethätigung; und nur darin unterscheidet sie sich von der allgemeinen Prädestination, daß diese auch von der Voraussicht unserer wirklichen Cooperation abstrahirt. Am besten würde man demnach sagen, sie sei weder ex praevisis meritis oder post praevisa merita, noch einfach ante praevisa merita oder unabhängig von diesen, sondern per merita praevisa in cooperatione liberi arbitrii a gratia moti et informati, qua cum ipsa gratia praeveniente cooperatur.

Auf diese Weise faßt man die Gratuität der Prädestination in ihrer wahren Bedeutung, und das Mysterium erscheint als wirkliches Mysterium wegen seiner Uebernatürlichkeit, als ein Gegenstand unserer dankbaren Verwunderung und nicht als ein Gegenstand des Schreckens, als die Quelle unserer übernatürlichen Freiheit und nicht als ein Hinderniß derselben, als das erhabenste Motiv unserer übernatürlichen Hoffnung und nicht einer ängstlichen Furcht.

§ 101. Die Infallibilität der Prädestination.

Die zweite Eigenschaft der Prädestination ist ihre Infallibilität. Diese ist jedenfalls mehr als die bloße Sicherheit des göttlichen Vorherwissens, durch welches Gott von den Auserwählten erkennt, daß sie zu ihrem Ziele gelangen werden; denn auf dieselbe Weise erkennt ja Gott auch, daß die reprobi dasselbe verfehlen werden. Es ist die Unfehlbarkeit und unwandelbare Sicherheit des Rathschlusses, durch welchen Gott die Auserwählten zum Ziele führt.

Die wahre Bedeutung dieser Eigenschaft der Prädestination müssen wir daraus erkennen, daß sie das Motiv jener festen Hoffnung ist, mit der alle Menschen in diesem Leben von Gott erwarten müssen, daß sie durch seine göttliche Liebe und Macht zu ihrem übernatürlichen Ziele gelangen können und sollen. Die Kraft dieser Infallibilität muß demnach schon in der allgemeinen Prädestination liegen und in der besondern sich eben nur besonders offenbaren und äußern; sie gründet sich nicht so sehr auf das göttliche Wissen als auf die göttliche Treue und Macht, auf die sich auch unsere Hoffnung stützt.

Nachdem nämlich Gott in Christus und wegen Christus die väterliche Liebe, die er zu ihm als seinem Sohne trägt, auch auf uns ausgedehnt und uns zu dessen Miterben gemacht hat; nachdem er uns durch diese übernatürliche Liebe zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt hat: ist er es auch seiner Liebe schuldig, daß er, solange wir noch in dem Zustande der Bewegung (in statu viae ad finem) uns befinden, sich selbst treu bleibe und uns durch alle Stufen hinauf bis zu unserem erhabenen Ziele hinführe, sofern wir nicht seiner Gnade unsere Mitwirkung versagen. Uns alle will Gott als seine Kinder anerkennen; uns alle hat er in seinem Sohne geliebt und vorherbestimmt (prädestinirt), dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden; deshalb muß er uns alle durch die zuvorkommende Gnade zum Glauben und zur Gerechtigkeit rufen; er muß uns, wenn wir diesem Rufe folgen, rechtfertigen, und wenn wir die erlangte Gerechtigkeit bis zum Ende bewahren, verherrlichen[1].

Also kraft seiner allgemeinen übernatürlichen Liebe muß Gott von seiner Seite uns nothwendig zu unserem Ziele hinführen, d. h. er muß unfehlbar von seiner Seite alles thun, was zur Erreichung unseres Zieles nothwendig und hinreichend ist, während die wirkliche Erreichung dieses

---

[1] Röm. 8, 29—30.

Zieles von unserer allerdings wandelbaren und unsichern Mitwirkung abhängig ist. Darum ist unsere Hoffnung, insofern sie sich, wie sie es einzig kann und muß, auf Gott stützt, unfehlbar. Eben diese Hoffnung, welche alle Menschen haben müssen, will der Apostel an der oben erwähnten Stelle des Römerbriefes empfehlen und begründen; folglich müssen sich seine Worte nicht nur auf die besondere Prädestination, sondern auch wenigstens virtuell auf die allgemeine beziehen; denn nur diese ist der Grund der allgemeinen Hoffnung.

Die Unfehlbarkeit der besondern Prädestination liegt nur darin, daß Gott die Wirkung der an sich unfehlbaren Kraft der allgemeinen unfehlbar voraussieht. Die der Liebe und Treue Gottes entsprechende Unfehlbarkeit derselben wurzelt also wenigstens nicht nothwendig in einer speciellen Zuneigung Gottes zu den effectiv Prädestinirten; sie fließt vielmehr ipso facto unter Voraussicht der menschlichen Mitwirkung aus dem allgemeinen Heilswillen. Sie liegt daher immer principaliter und vorzüglich in der voluntas antecedens, und nur de consequenti in der besondern Prädestination, welche als voluntas consequens, wie wir oben erklärt haben, aus der antecedens hervorgeht und deren Kraft durch die Mitwirkung des Menschen zur wirklichen Offenbarung kommen läßt.

An derselben Stelle im Römerbriefe stützt der Apostel ferner unsere Hoffnung auf die unwiderstehliche Macht Gottes. „Wenn Gott für uns ist, wer kann wider uns sein?“ Dies ist der zweite Grund der Unfehlbarkeit der Prädestination. Weil Gott uns alle zu einem jede geschaffene Kraft übersteigenden Ziele prädestinirt hat, stellt er uns auch seine eigene, alles besiegende Kraft zu Gebote, damit wir durch dieselbe in allem überwinden. In der zuvorkommenden Gnade rüstet uns die göttliche Liebe mit ihrer ganzen Allmacht aus, der nichts widerstehen kann, so daß keine Gewalt uns auf dem Wege zu unserem Ziele aufhalten kann, solange wir die Gnade in uns wirken lassen. Ja selbst unsere eigene natürliche Schwäche, sogar die böse Willensverfassung, welche etwa der Gnade vorhergeht, wird durch die Gnade in ihrer Wirksamkeit soweit paralysirt, daß sie uns auf dem Wege, auf dem Gott uns führen will, nicht aufhalten kann, wenn wir uns nur der Gnade nicht entziehen. Und diese unfehlbare Macht und efficacia hat die Gnade auch dann, wenn sie die Umänderung des Willens nicht wirklich vollzieht; denn sie legt in den Willen einen solchen Antrieb zum Guten, daß die frühere Verfassung des Willens seine Bekehrung an sich nicht mehr hindern kann und nur noch insofern fortbesteht, als der Wille sich dem Einfluß der Gnade thatsächlich entzieht.

Wenn er sich aber bekehrt, so ist die Bekehrung und die wirkliche Hinwendung zum Guten eine Wirkung jener übernatürlichen Macht der Gnade, die er in sich aufnimmt und in sich wirken läßt. Kurz, der vorhergehende Wille Gottes bewegt uns durch die vorhergehende Gnade, welche allen zu theil wird, so mächtig zu unserem Ziele hin, daß alle ihr gegenüberstehenden Hindernisse, mögen sie nun von außen kommen oder von unserer Natur oder sogar von unserem Willen selbst, soweit paralysirt werden, daß sie für uns, wenn wir der Gnade uns anschließen wollen, keine unüberwindlichen Hindernisse mehr sind.

In diesem Sinne können wir abermals von einer innern, aus ihrem übernatürlichen Wesen entspringenden Unfehlbarkeit der allgemeinen Prädestination reden. Aber eben darum liegt auch die Unfehlbarkeit der besondern Prädestination nicht bloß einfach in der praescientia, welche Gott von unserer freien Willenszustimmung hat, sondern in der praescientia einer aus der unfehlbaren, göttlichen Liebe und Macht hervorgehenden Wirkung, nämlich unserer Willenszustimmung, und ist somit ebenso wie die Gratuität der Prädestination ein wahres, übernatürliches, weil auf der Uebernatürlichkeit unseres Zieles beruhendes Mysterium.

Es ist nach dem Gesagten aber auch ebenso klar, daß diese Unfehlbarkeit der Prädestination die Freiheit des Menschen nicht aufhebt, sondern im Gegentheil die höchste Freiheit desselben begründet. Was der hl. Augustinus von der Gnade sagt, gilt auch von ihr: non aufert, sed statuit libertatem. Insofern sie nämlich als besondere, effective Prädestination die Präscienz der freien Mitwirkung des Menschen involvirt, setzt sie ja die Bethätigung der Freiheit schon voraus. Insofern sie aber als allgemeine, virtuelle Prädestination den Menschen zur Verfolgung seines Zieles, somit auch zur Mitwirkung antreibt, befähigt sie ihn eben dadurch zur Bethätigung seiner Freiheit, oder vielmehr steigert sie die natürliche Freiheit zur übernatürlichen und erhebt sie so sehr über ihre natürliche Schwäche und alle hemmenden Hindernisse, daß das Nichteintreten der Cooperation nicht mehr einem Mangel an Beweglichkeit im Willensvermögen, sondern nur noch dem ganz freigewollten Mißbrauche des Willens zugeschrieben werden kann. In dieser letztern Beziehung zur Stärkung des Willens gegen die Hindernisse wirkt die Prädestination durch die Gnade hauptsächlich beim gefallenen Menschen, um seinem Willen ein unüberwindliches Festhalten am Guten möglich zu machen und ihn zu einer Standhaftigkeit zu befähigen, welche der erste Mensch bei der Abwesenheit aller Hindernisse nicht gehabt hat.

§ 102. Das wahre Mysterium der Prädestination im Gegensatze zur rationalistischen und zur ultra-mystischen Auffassung derselben.

Das richtig aufgefaßte Mysterium der Prädestination steht in der Mitte zwischen zwei Extremen, welche von den beiden organisch in ihr verbundenen Elementen das eine oder das andere über Gebühr so betonen, daß das entgegengesetzte dadurch verkümmert wird. Entweder betont man zu sehr die Selbstbewegung des Menschen, indem man die Einleitung und Tragung desselben durch göttliche Führung ausschließt, oder man macht aus der göttlichen Führung ein Treiben, ein Fortreißen des Menschen, worin dessen eigenes Gehen und Fortschreiten zurücktritt. Erstere ist die rationalistische und naturalistische Lehre, letztere die ultra-mystische und ultra-supranaturalistische, die jedoch in ihrer vollständigen Ausbildung wiederum den Charakter eines rationalistischen Mechanismus annimmt.

1. Beginnen wir mit der naturalistischen oder rationalistischen Auffassung.

Die orthodoxe Lehre behauptet, daß Gott sich aus sich selbst durch seine freie Liebe dazu bewege, uns durch seine zuvorkommende Gnade anzutreiben und zu unserem Ziele hinzubewegen. Die naturalistische Lehre andererseits schließt jede von Gott ausgehende und auf uns übergehende Bewegung, also die transmissio in finem, und damit die Prädestination selbst als das Princip derselben aus; sie will hingegen, daß der Mensch sich selbst auf Grund seiner eigenen Freiheit den ersten Impuls auf sein Ziel hin gebe, also sich aus sich selbst bewege und dadurch dann Gott bewege, ihm seine Hilfe und Unterstützung zur Ausführung des gemachten propositum und endlich den ewigen Lohn zu geben.

Im erstern Falle bewegt Gott sich selbst (gratuito) und uns (mit an sich infallibeler Liebe und Macht); und er sieht, wofern wir uns bewegen lassen, in unserer Bewegung eine Wirkung seiner Prädestination; im zweiten Falle bewegt der Mensch sich und Gott, und Gott sieht in dieser Bewegung nur eine Wirkung des Menschen, auf die er selbst keinen sollicitirenden Einfluß ausgeübt hat, die er bloß mit seiner Hilfe zur Ueberwindung etwaiger Hindernisse unterstützen und mit seinem Lohne krönen konnte.

Im erstern Falle geht die Prädestination der praescientia meritorum voraus, weil sie die Ursache derselben ist; im letztern folgt sie der prae-

scientia meritorum nach, weil diese principaliter vom Menschen abhangen; sie setzt die Thätigkeit und Bewegung des Menschen voraus und ist darum keine eigentliche Prädestination mehr, durch welche der Mensch zu seinem Ziele geführt würde, keine praedestinatio movens in finem, sondern bloß eine Prädestination des Lohnes, welchen der Mensch für seine mit nachfolgender göttlicher Hilfe ausgeübte Thätigkeit erhalten soll.

Diese naturalistische Lehre war in den Semipelagianern am schärfsten ausgeprägt. Sie faßten die menschliche Freiheit nicht auf als jene actuelle Indifferenz, welche dem Willen auch unter der Gnade und überhaupt unter einem von Gott empfangenen, seiner Entscheidung für das Gute vorhergehenden Impulse zukommt, sondern als eine unbedingte Unabhängigkeit von jedem göttlichen Impulse, kraft deren sich der Wille aus sich ebenso zum Guten wie zum Bösen hinbewegen könne. Wie nun der Mensch im Bösen ohne Gott wirkt und das principale agens et movens ist, so ist er es nach den Semipelagianern auch im Guten; wie er sich zu jenem den ersten Impuls geben kann, so kann er es auch zum Guten; und wie uns Gott zum Bösen nicht hinbewegt und prädestinirt, sondern dasselbe als eine fremde Wirkung nur durch seine praescientia voraussieht, so kann er auch das Gute nur als eine von ihm ganz unabhängige Wirkung des Menschen voraussehen. Wenn er sich irgendwie dabei betheiligen will, so kann er dies nur, indem er die Entscheidung des Willens abwartet, sich mit seiner unterstützenden Gnade an sie anschließt und dem Menschen zur Ausführung seines Vorhabens, seines propositum, verhilft. Die Gnade wirkt nicht auf den Willen selbst ein, um ihn in Bewegung zu setzen; sie ist bloß ein Instrument, welches dem Willen unterworfen und in die Hand gegeben wird, damit er die Bewegung, welche er selbst angefangen hat, glücklich mit Ueberwindung aller Hindernisse ausführen könne. Hier prädestinirt sich der Mensch eigentlich selbst, indem er nicht, wie Augustinus sagt, sein propositum bonum an das göttliche anschließt und von diesem ausgehen läßt, sondern durch das seinige das göttliche bestimmt.

Eine solche Lehre aber widerspricht streng genommen nicht nur der übernatürlichen, geheimnißvollen Prädestination zum ewigen Leben, sondern auch jener, welche in der natürlichen Ordnung stattfindet. Denn auch hier bewegt sich der Wille zu dem natürlich Guten nicht ebenso aus sich, wie zu dem Bösen, sondern zu jenem nur in Kraft des von Gott in seine Natur gelegten Impulses zum Guten. Deshalb sind auch die Gründe, welche der hl. Augustinus den Pelagianern entgegenhält, nicht immer der

Ordnung der Gnade entnommen, wie z. B. wenn er sagt, zu jeder guten Handlung des Willens sei es nothwendig, daß das Gute ihm wohlgefalle, daß er sich dazu hingezogen fühle, daß in ihm eine Triebkraft sei, die ihn dazu antreibe. Ja er nimmt zuweilen wenig Rücksicht darauf, ob der der Entscheidung des Willens für das Gute vorhergehende Impuls in der Natur selbst resp. in ihrem Gebiete oder absolut über der Natur in der übernatürlichen Gnade liege, weil die Pelagianer durch ihr Princip nicht nur den übernatürlichen, sondern überhaupt jeden Impuls des Willens ausschlossen.

Um so mehr widerspricht aber jene Lehre der übernatürlichen Heilsordnung, worin der Mensch aus sich auch mit der ganzen Energie und Triebkraft der Natur nichts thun kann, sondern nur insofern etwas leistet, als er von der zuvorkommenden, unverdienten, übernatürlichen Gnade Gottes getragen wird. Hier wirkt der Mensch das Gute nur, insofern Gott durch eine übernatürliche Einwirkung macht, daß er wirkt, und folglich in ihm wirkt. Die ganze Thätigkeit des Menschen geht ursprünglich und hauptsächlich von dem Rathschlusse und der Berufung Gottes aus und wird nur durch den von Gott ergriffenen Willen des Menschen vollzogen. In dem, was der Mensch thut, sieht Gott daher nicht eine Wirkung des von ihm unabhängigen Entschlusses des Menschen, sondern eine Wirkung seines eigenen propositum, welches dem bei der Ausführung der Bewegung nothwendigen Entschlusse des Menschen vorausgeht und denselben hervorruft. Darum bedarf Gott auch keiner seiner Berufung vorauszusetzenden Disposition des menschlichen Willens, um seinen Entschluß durchzuführen, da seine Berufung allein mächtig genug ist, die nothwendige Cooperation des Willens hervorzurufen; und ebensowenig kann eine im Willen vorausgehende conträre Disposition der absolut entscheidende Grund sein, warum der Rathschluß Gottes am Menschen scheitern sollte. Das ist die supernaturalistische Lehre, welche der hl. Augustinus den Pelagianern gegenüberstellt.

Indem man den eigentlichen Schwerpunkt derselben übersah, hat man daraus Schlüsse gezogen, welche dem von uns dargestellten Charakter der Prädestination, namentlich in betreff des Verhältnisses der besondern zur allgemeinen, widersprechen und den hl. Augustinus zum Repräsentanten einer ultra-mystischen Auffassung der Prädestination machen wollen, während er in der That der rationalistischen Auffassung der Pelagianer gegenüber eigentlich nur das einfache, wahrhaft mystische und übernatürliche Wesen derselben vertheidigen wollte [1].

[1] Man hat nämlich geglaubt, der hl. Augustinus lasse die effective Prädestination nicht bedingt sein durch die Präscienz der freien Mitwirkung des Menschen,

Daß manche Ausdrücke des hl. Augustinus eine prädeterminatianistische Färbung haben, ist nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß er alles

---

sondern lasse vielmehr diese Mitwirkung durch eine jener Prädestination eigenthümliche efficacia so determinirt werden, daß sie kraft dieser Determination unfehlbar aus dem Rathschlusse Gottes hervorgehe, und folglich den Rathschluß in keiner Weise, auch nicht als einen effectiven, bestimme, vielmehr in ihrem Dasein durch ihn bestimmt sei. Man schließt das aus den Ausdrücken: daß Gott den Menschen zum Handeln bewege, daß er das Wollen selbst wirke, daß sein Heilswille durch den menschlichen Willen nicht vereitelt werden könne, daß Gott den Consens des Willens nicht erst abwarte, und andern ähnlichen. Allein der hl. Augustinus erklärt ausdrücklich und zu öftern Malen, daß er keine andere Prädestination vertheidige als diejenige, welche mit der Nothwendigkeit und Gratuität der gratia praeveniens von selbst gegeben sei (vgl. De don. persev. n. 41. 42. 54. So sagt er n. 42: Videant [Massilienses] subverti hac praedestinationis praedicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem, quo dicitur, gratiam secundum merita nostra dari); er vertheidigt also die Unabhängigkeit der Prädestination von der Bethätigung der menschlichen Freiheit vor der Gnade, und damit vertheidigt er zugleich die Abhängigkeit der Freiheit in ihrer Bethätigung für das ewige Heil von der Gnade und der Prädestination. Folglich verlangt er auch nur eine solche Bestimmung und Beeinflussung der natürlichen Freiheit durch die Gnade, wie sie mit der Natur der gratia praeveniens von selbst gegeben ist. Das ist aber keine andere als die, daß die Freiheit sich nur bethätigen kann auf Grund des empfangenen Impulses, daß die Bewegung, wenn sie stattfindet, nicht bloß auf den sich bewegenden Willen, sondern auf den Impuls der ihn antreibenden Gnade zurückgeführt werden muß, daß also auch die nothwendige Cooperation des Willens mit der Gnade von der Gnade selbst angeregt und möglich gemacht sei, daß endlich Gott eben deshalb, weil er den Willen in der mannigfaltigsten und mächtigsten Weise anzuregen vermag, diese Cooperation selbst da effectiv provociren könne, wo der Wille vor der Gnade hartnäckig eine entgegengesetzte Richtung verfolgte. Das und nicht mehr will der hl. Augustinus gegen die Pelagianer vertheidigen.

Wenn er also sagt, Gott wecke im Menschen das Wollen selbst, so sagt er das gegen die Pelagianer, welche behaupteten, das Wollen wirke der Mensch allein aus seinem natürlichen Vermögen, das er freilich auch von Gott empfangen habe, Gott hingegen wirke bloß das Vollbringen; er erklärt damit nur, daß Gott durch seine Gnade dem Menschen das Vermögen und den Antrieb gebe zum heilsamen Wollen, und daß folglich dieses Wollen als Werk des durch Gottes Gnade gehobenen und getriebenen Willens auch ein Werk Gottes sei. Er schließt dadurch nicht aus, daß Gott nur insofern das Wollen effectiv wirkt, als der von ihm angeregte Mensch mitwirkt.

Wenn er ferner sagt, daß Gott das Wollen des Menschen nicht abwarte, so verwahrt er sich damit nur dagegen, als wenn Gott den Menschen nicht zum Handeln anregen könne, sondern warten müsse, bis der Mensch vor und außer der Gnade sich in Bewegung gesetzt habe. Er läugnet damit nicht, daß Gott, nachdem er den Menschen zum Guten angeregt, noch dessen Mitwirkung erwarte, damit die Gnade ihre Frucht trage.

Dem steht nicht entgegen, daß Augustinus ebenfalls wiederholt erklärt, der Heilswille Gottes könne nicht durch den menschlichen Willen vereitelt werden. Er

aufbieten mußte, um den Pelagianern auch den letzten Hinterhalt zu nehmen. Er mußte darauf dringen, daß kein von der Gnade unabhängiger Freiheitsgebrauch irgendwie die Prädestination bedinge, daß vielmehr jeder Freiheitsgebrauch, der auf das ewige Heil Einfluß habe, von der Prädestination durchaus abhängig sei, und daher war es in seiner polemischen Stellung ganz natürlich, daß er den allgemeinen, bedingten Heilswillen in den Hintergrund, den besondern, absoluten in den Vordergrund stellte und das Verhältniß beider, namentlich den Uebergang aus dem einen zum andern, in der Regel beiseite ließ. Denn wenn er das Bindeglied beider, die Präscienz der menschlichen Mitwirkung, nachdrücklicher betont hätte, so würden die Semipelagianer das unfehlbar in ihrem Sinne von einer der Gnade ganz vorausgehenden Willensthätigkeit verstanden, und würde dann Augustinus selbst unter den gegebenen Umständen kaum Worte gefunden haben, um die wahre Bedeutung jenes Momentes ganz unzweideutig darzulegen.

2. Die ultra-mystische Auffassung, welche der vom hl. Augustinus bekämpften extrem entgegengesetzt ist, charakterisirt sich im allgemeinen dadurch, daß sie die Einwirkung des bewegenden Gottes auf den Willen als eine Prädetermination ansieht und daher die auf jenen Antrieb hin erfolgende Bewegung des Willens entweder gar nicht oder nur mit Mühe

---

spricht eben von derjenigen Vereitlung desselben, welche von den Pelagianern behauptet wurde, als wenn nämlich Gott mit dem Menschen, welcher der Gnade einen verkehrten Willen entgegenbringt, nichts anfangen könnte, und so die Bosheit des Menschen mächtiger wäre als die Barmherzigkeit Gottes. Er behauptet also nur, daß Gott jedes seiner Gnade entgegenstehende Hinderniß durch ihre innere Kraft zu paralysiren vermöge. Daraus folgt nicht, daß die Gnade und die Prädestination überhaupt nicht vereitelt werden könne; es folgt nur, daß sie nicht an einer für Gott unübersteiglichen Schranke scheitert, sondern nur insofern scheitert, als Gott sie scheitern lassen will, indem er dem Willen aus den Schätzen seiner Allmacht nicht die Gnade gibt, von der er weiß, daß sie seine Mitwirkung nach sich ziehen wird.

Es ist also ganz unbegründet, wenn man nach der Lehre des hl. Augustinus der besondern Prädestination eine ihr eigenthümliche *efficacia* zuschreiben will, kraft deren sie nicht erst durch die Präscienz der menschlichen Mitwirkung zu ihrer Unfehlbarkeit gelangte. Auch nach dem hl. Augustinus hat die besondere Prädestination vor der allgemeinen nichts voraus als die efficientia, die factische Offenbarung der in letzterer liegenden efficacia. Wenn er der erstern eine efficacia zuschreibt, so betrachtet er sie nur in der Einheit mit der letztern, als concrete Erscheinung derselben, nicht im Gegensatze zu ihr — in Gegensatz stellt er sie nur zu dem pelagianischen Heilswillen Gottes, der keine Kraft hatte, die Menschen zu bewegen, sondern durch deren selbsteigene natürliche Thätigkeit sich provociren und bestimmen ließ.

als eine Selbstbewegung des Willens, als Product seiner freien Selbstbestimmung aufrecht halten kann.

Ultra-mystisch nennen wir sie, weil sie das mystische Element der Prädestination über Gebühr betont, obgleich sie es gerade dadurch nach der andern Seite wieder heruntersetzt und so das lebendige Mysterium mehr oder weniger in einen todten Mechanismus auflöst. Denn wenn ich die bewegende Einwirkung Gottes auf den Willen so sehr betone, daß dieser schlechthin bewegt wird, ohne sich selbst zu bewegen, dann raube ich jener Einwirkung das, was das Erhabenste an ihr ist, daß sie nämlich den Menschen in stand setzt, sich nicht nur auf dem natürlichen Gebiete, sondern auch auf dem übernatürlichen, auf welches er durch die Gnade Gottes erhoben wird, selbst zu bewegen.

Wo die freie Selbstbestimmung des Menschen unter dem bewegenden Einflusse Gottes ausdrücklich ausgeschlossen, also der Prädeterminismus in seiner ganzen Schroffheit vorgetragen wird, da haben wir eine offene Läugnung des christlichen Mysteriums der Prädestination vor uns, einen Irrthum, der nicht weniger die Macht und Erhabenheit Gottes verletzt als der ihm entgegengesetzte Naturalismus, und der den Menschen eben da am tiefsten erniedrigt, wo Gott ihn am höchsten erheben will.

Wenn auch nicht aufgehoben, so wird der wahre Charakter des Mysteriums doch verdunkelt, wofern man sich die bewegende Einwirkung Gottes auf den Willen so denkt, daß die Cooperation des Willens oder seine Selbstbestimmung, wenn auch nicht gerade mit absoluter Nothwendigkeit, so doch mit innerer Unfehlbarkeit aus der Kraft des vorhandenen Impulses entspringe. Wer diese Unfehlbarkeit von jener Nothwendigkeit zu unterscheiden vermag, der möge sich mit dieser Ansicht befreunden; wir vermögen es nicht, wofern mit der Unfehlbarkeit voller Ernst gemacht werden soll; denn mit absoluter, innerer Unfehlbarkeit folgt aus einer Ursache nur das, was in ihr schon so bestimmt ist, daß es, sobald sie besteht, nicht ausbleiben kann, also auch mit Nothwendigkeit aus ihr sich ergibt.

Ohne jedwede innere Bestimmung des Willens von seiten der Gnade ist freilich der bewegende Einfluß Gottes nicht denkbar; die Gnade darf den Willen nicht allein handeln lassen, sie darf ihn auch nicht bloß zum Handeln überhaupt befähigen; sie muß ihn überdies zum Handeln incliniren, und zwar nicht bloß von außen herein, dadurch nämlich, daß sie ihm reizende Objecte vorhält, die ihn anziehen, sondern von innen heraus, indem sie ihn antreibt: was alles die Thomisten gegen Molina geltend

machten, obgleich letzterer in der That nichts von allem läugnete. Aber aus allem dem folgt nicht im entferntesten, daß eine solche Bestimmung des Willens, die ohne sein Zuthun stattfindet, die Selbstbestimmung desselben unfehlbar nach sich ziehe; es folgt nur, daß die letztere, wenn sie stattfindet, nur auf Grund und in Kraft der von Gott gegebenen Bestimmung erfolge.

Es war ein an sich durchaus löbliches Bestreben der thomistischen und augustinensischen Theologen, daß sie die allseitige Abhängigkeit des Menschen in seinem moralischen und namentlich in seinem übernatürlichen Wirken von Gott möglichst zur Anerkennung bringen wollten. Sagt doch der hl. Bonaventura, die Frömmigkeit sei eher geneigt, der Gnade zu viel zuzuschreiben als der natürlichen Freiheit. Aber die Würde der Gnade wird am besten in derjenigen Auffassung gewahrt, die wir vertheidigen. Denn der natürlichen Freiheit schreiben wir im Werke des Heiles absolut nichts, nicht einmal die Cooperation mit der Gnade in dem Sinne zu, als wenn dieselbe außer und neben, wenn auch selbst unter der Gnade stattfinde. Die Fähigkeit und der Antrieb, mit der Gnade zu cooperiren, wird dem natürlichen Willen erst durch die Gnade gegeben; die Cooperation ist ein Act der von der Gnade gegebenen übernatürlichen Freiheit, und somit hängt der Mensch in allem von der Gnade Gottes ab. Wenn aber diese Abhängigkeit nicht bloß für den Menschen, sondern auch für Gott selbst und seine Gnade wahrhaft glorreich sein soll, dann muß sie den Menschen so hoch erheben, daß er kraft derselben in der übernatürlichen Ordnung sich ebenso frei bewegt, ebenso seiner selbst mächtig ist wie in der natürlichen; denn nur so zeigt sich die Gnade als eine die natürliche Freiheit veredelnde, nicht sie zerstörende Kraft; so erst zeigt sich die Macht der Einwirkung Gottes auf den Menschen in ihrem vollen Glanze, indem er denselben nicht nur zu einem übernatürlichen Leben erhebt, sondern auch dieses Leben ihm dadurch wahrhaft zu eigen macht, daß er die Auswirkung desselben von seiner eigenen Selbstbestimmung abhängig sein läßt. Oder sollte der Mensch darum weniger von Gott abhängig sein, weil Gott durch seine Macht bewirkt, daß auch vom Menschen etwas Großes abhangen kann?

Darauf hin schon glauben wir behaupten zu dürfen, daß gerade die Vertheidiger der gratia praedeterminans resp. die der gratia victrix, dasjenige, was an der Prädestination Gottes das Erhabenste und für ihn Ehrenvollste, und was in ihr selbst der Kern des Mysteriums ist, verkümmert haben. Für diese Behauptung haben wir jedoch auch noch andere Gründe.

Die Vertheidiger der gratia praedeterminans betrachten die physisch-prädeterminative Kraft der Gnade als eine Eigenschaft, welche überhaupt jeder erfolgreichen Einwirkung Gottes auf die vernünftige Creatur wesentlich zukomme, also auch derjenigen, durch welche die vernünftige Creatur zu natürlich guten Acten bewegt wird. Schon daraus allein ergibt sich, daß diese Art der Kraft kein specifischer Vorzug der übernatürlichen Bewegung ist, wodurch Gott die Creatur zum ewigen Leben führt, daß sie folglich auch kein specifisch christliches Mysterium sein kann. Der Vorzug der christlichen Prädestination läge dann bloß in dem Objecte, wozu sie den Menschen hinbewegt, sowie in der Erhebung der Willenskraft zum Princip übernatürlicher Acte. Aber eben diese Erhebung des Willens in eine höhere Sphäre wird wieder in Schatten gestellt, wenn der Wille in dieser Sphäre sich nicht vollkommen selbst bestimmt, und so nicht vollkommen zum Eigenthümer seiner höhern Stellung geworden ist. Wenn dagegen schon in der natürlichen Ordnung keine Bewegung durch Prädetermination, sondern nur durch Verleihung der activen Freiheit und Spannkraft angenommen wird, so erscheint die übernatürliche Bewegung doppelt wunderbar: einmal weil sie uns einem übernatürlichen Ziele entgegenführt, und zweitens weil Gott das Princip dieser Bewegung uns so zu eigen gibt, daß wir in unserem Aufsteigen von der Erde zum Himmel nicht lediglich getragen werden, sondern selber auf den uns geschenkten Flügeln fliegen.

Weit mehr noch als durch die thomistische Auffassung der Willensbewegung wird das wunderbare Mysterium der christlichen Prädestination verdunkelt durch die Lehre von der gratia victrix im Sinne der Augustinianer. Der Brennpunkt der thomistischen Ansicht, die innere Bewegung des geschaffenen Willens durch Gott und die Ergänzung seiner natürlichen Kraft durch eine übernatürliche in der Bewegung zum übernatürlichen Ziele, kurz der reale, physische resp. hyperphysische Einfluß Gottes tritt hier ganz in den Hintergrund, um einem bloß moralischen Einflusse durch Anreizung und Ergötzung des Willens Platz zu machen. Mag die Anreizung auch eine unfehlbar hinreißende sein, so ist darum doch die Bewegung des Willens durch Gott nichts Wunderbareres als die Bewegung desselben durch die sinnliche Begierde, der gegenüber die Gnade den Willen stärken soll. Der höhere Zug der delectatio caelestis wird in diesem Systeme nicht durch die absolute Uebernatürlichkeit der betreffenden Acte, sondern durch die moralische Schwächung unseres Willens gefordert; er enthält weder eine Beeinflussung des Willens in seinem innersten Wesen,

wo nur sein Schöpfer ihn ergreifen kann, noch eine Erhebung der Willenskraft in eine höhere Sphäre, wodurch dieselbe übernatürlich formirt und belebt würde, um sich auf übernatürliche Weise zu bethätigen. Wenn wir daher die letztern Momente annehmen und sie dahin erklären, daß die physische Einwirkung Gottes zugleich eine moralische ist, welche dem Willen zugleich die physische und moralische Schwungkraft verleiht und dadurch seine volle Freiheit zum Handeln begründet: so werden wir auch ohne eine gratia victrix die Idee der Bewegung des Willens durch Gott tiefer und kraftvoller fassen als die in Frage stehenden Theologen mit ihrer gratia victrix.

Wenn dagegen die Molinisten und Congruisten die Verbindung zwischen der zuvorkommenden Gnade und der wirklichen Bewegung des Willens nur als eine schlechthin thatsächliche anerkennen wollen, und sie nur insofern der Vorsehung Gottes unterwerfen, als derselbe sie durch die scientia media vorausgesehen: so haben sie damit in keiner Weise das Mysterium der christlichen Prädestination beeinträchtigt, wofern sie nur, was sie größtentheils, und zwar namentlich ihre Anführer, Molina und Suarez, thaten, den wahren Gehalt der Lehre der Thomisten und Augustinianer beibehielten.

3. Am allertiefsten und klarsten scheint uns aber den übernatürlichen Charakter der Prädestination und der Bewegung des Menschen durch Gott der geistvolle Gregor von Valentia nach dem Vorgange des hl. Thomas hervorgehoben zu haben [1]. Die Bewegung des Menschen zum übernatürlichen Endziele gestaltet sich nach ihm folgendermaßen.

Um im Menschen eine selbstthätige, übernatürliche Willensbewegung hervorzurufen, muß Gott den Menschen in eine höhere Lebenssphäre versetzen, indem er seine natürliche Kraft durch ein übernatürliches Complement (die habituelle Gnade) formirt und befruchtet, ähnlich wie der Körper durch die Eingießung der Seele formirt und belebt wird. Diese Erhebung und Formirung der natürlichen Kraft ist der Angelpunkt der ganzen übernatürlichen Bewegung des Menschen durch Gott. Sie ist in

[1] *Greg. de Valentia* t. 2, disp. 8, q. 3, punct. 4, q. 5, p. 4, § 4. *Soto*, De nat. et gr. l. 2, c. 18; andere Thomisten, z. B. *Caietan. Medina* ad 1, 2, q. 113, a. 6. 8. *Vasqu.* 1, 2, disp. 211; dagegen *Suarez*, De gratia l. 8, c. 1. 2 sq. In der Substanz der Sache stimmen fast alle übrigen ältern Theologen mit den erstgenannten überein. Nur erkennen die meisten es nicht an, daß auch bei der ersten übernatürlichen Hinwendung des Menschen zu Gott der betreffende Act schon vermittelst des habitus infusus vollzogen werde. Vgl. über diese Frage Scheeben, Natur und Gnade Kap. 4 zu Anfang.

sich selbst schon Bewegung im eigentlichsten Sinne, weil eine Uebertragung aus der Potenz zum Acte, nicht zum *actus secundus*, sondern zum *actus primus*, wodurch die Potenz formirt wird, sodaß sie in ihrem innersten Grunde die Kraft und die Neigung zur Setzung übernatürlicher Acte annimmt. Sie wird allein von Gott efficienter bewirkt, wie auch die Natur von ihm allein ins Dasein gerufen wurde. Aber eben deshalb bewirkt sie auch in uns eine neue, höhere Natur, wodurch wir, wie durch die Natur in Bezug auf das natürlich Gute, so durch sie von innen heraus zum übernatürlich Guten befähigt und inclinirt werden. Wie daher Gott als Schöpfer der Natur auch das Princip alles dessen ist, was der Mensch auf Grund und in Gemäßheit der natürlichen Tendenz derselben Gutes thut, und wie er durch die Natur den Menschen auch da bewegt, wo derselbe kraft der Natur sich selbst bewegt: so wird Gott in höherer Weise durch die Erhebung und Umwandlung der Natur das bewegende Princip alles dessen, was der Mensch kraft jenes höhern Lebensprincipes selbständig wirkt. Jene Bewegung ist also der Ausgangspunkt aller übrigen Bewegungen, die als Thätigkeiten (actus secundus) des Menschen aus ihr hervorgehen; sie ist eine reale, physische im Gegensatze zur moralischen, eine hyperphysische im Gegensatze zur natürlichen, eine impressio, ein Eindruck, den Gott in die Seelenkräfte macht, damit sie in thätige Bewegung übergehen und dadurch ein Ziel erreichen, welches sie aus sich nicht erreichen konnten [1]. Aber sie ist es andererseits auch, wodurch die übernatürliche Thätigkeit gerade wieder als das innerste Eigenthum des Menschen erscheint, indem sie das Princip derselben in den Grund seiner Kräfte hinabsenkt, sodaß die Thätigkeit selbst nicht als eine schlechthin von außen angethane, sondern als eine aus dem innersten Lebensgrunde der Seele hervorkeimende und herausquellende sich darstellt. Wie es keine mächtigere und tiefergehende Bewegung des Menschen von seiten Gottes gibt als diese, wodurch seine Natur in ihrem innersten Grunde umgestaltet und erhoben wird, so gibt es auch keine, wodurch die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des Bewegten tiefer begründet und deutlicher erklärt werden könnte. Diese Bewegung gibt uns eben unsere übernatürliche Freiheit, durch welche wir bei den übernatürlichen Acten ebenso selbstthätig mitwirken wie bei den natürlichen Acten durch unsere natürliche Freiheit.

---

[1] *S. Thom.* p. 1, q. 9, a. 1: Quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat.

Indes ist diese Bewegung des Menschen durch Gott, wie schon angedeutet, nur das tiefste, innerste Moment, der Angelpunkt in dem Processe, wodurch das heilsame Wirken des Menschen für sein übernatürliches Ziel zustande kommt. Um nämlich diese Bewegung im Menschen zu vollziehen, muß Gott zunächst den Menschen zur Aufnahme derselben heranziehen, und nachdem er sie vollzogen, muß er sodann den Menschen zur Bethätigung und Geltendmachung der durch dieselbe ihm mitgetheilten Lebensprincipien anregen. Im ersten Falle leitet er die besprochene Bewegung ein, im zweiten Falle macht er sie fruchtbar; beides thut er durch die actuelle Gnade. Diese ist in sich selbst schon Bewegung und eben dadurch dazu angethan, eine weitere Bewegung hervorzulocken und anzuregen. An und für sich hat die actuelle Gnade in ihrem sollicitirenden Einflusse auf den Willen keinen mystischen, übernatürlichen Charakter. Aber wo sie, wie hier, den Willen zur Aufnahme resp. zur Bethätigung einer übernatürlichen Kraft (der habituellen Gnade) bewegen, wo sie ihn in eine höhere Region hineinziehen oder in derselben vorwärts ziehen soll, muß sie an dem Charakter und der Uebernatürlichkeit dieser Kraft selbst participiren. Es wäre eine oberflächliche Auffassung der Bewegung des Willens zu seiner übernatürlichen Thätigkeit hin, wollte man die letztere als Wirkung des bloß von der actuellen Gnade angeregten, natürlichen Willens betrachten. Die actuelle Gnade wird zur wirklich bewegenden nur in Verbindung mit oder im Anschlusse an die habituelle, aus welcher die Bewegung, d. h. die Lebensthätigkeit der Seele hervorzuquellen hat. Sie erzielt die übernatürliche Thätigkeit des Willens nur dadurch, daß sie die impressio des göttlichen Lebensprincips in der Seele nach sich zieht oder vorfindet. Beide Arten des göttlichen Einflusses, der anregende (gratia actualis) und der formirende (gratia habitualis), ergänzen und bedingen sich wechselseitig; beide zusammen bilden die vollständige gratia motrix, wodurch das heilsame Streben und Wirken des Menschen bedingt wird. Aber der wirkliche Erfolg dieser *gratia motrix* hängt von der freien Entscheidung des Willens ab, welcher von ihr bewegt werden soll, und das auf doppelte Weise, je nachdem der Mensch bereits durch die habituelle Gnade belebt ist oder nicht.

Im zweiten Falle (vor der Rechtfertigung) geht die Entscheidung des Menschen auf die Aufnahme der habituellen Gnade, durch welche er erst seine übernatürliche Freiheit erhalten soll; sie ist wie das Oeffnen des Auges für die Aufnahme des Lichtes, wodurch dasselbe sehen soll: der Mensch läßt durch dieselbe seine Erhebung und Formirung von Gott an

sich geschehen. Im erstern Falle hingegen (nach der Rechtfertigung) entscheidet sich der Mensch unter dem Einflusse der actuellen Gnade durch einen Gebrauch seiner übernatürlichen Freiheit zur Entfaltung der in der habituellen Gnade schlummernden Kraft. Im zweiten Falle enthält die Entscheidung des Willens eine einfache Hingabe an Gott, der ihn an sich heranzieht, um ihn zu erheben; im ersten eine Entwicklung und Entfaltung der von Gott ihm mitgetheilten übernatürlichen Bewegung. Im zweiten Falle hängt nicht bloß der einfache Erfolg, sondern auch der Eintritt der vollen gratia motrix von der Willensentscheidung ab, weil der Eintritt der forma impressa nur dann stattfindet, wenn der Wille sie aufnimmt; im ersten hingegen ist die volle gratia motrix, das Formalprincip und die Anregung vorhanden vor der Willensentscheidung, so jedoch, daß der Wille sich ihrem Antriebe entziehen kann.

Aber diese Abhängigkeit der göttlichen Bewegung in Bezug auf ihren Erfolg von der Willensentscheidung des zu bewegenden Menschen ist keine solche, durch welche die Continuität oder die Uebernatürlichkeit der göttlichen Bewegung unterbrochen oder beeinträchtigt würde. Die Willensentscheidung ist ja in beiden Fällen kein fremdes Element, welches in den übernatürlichen Proceß sich unberufenerweise hineindrängte; das wäre nur dann der Fall, wenn der Wille unabhängig von einem übernatürlichen Einflusse Gottes seine Einwilligung zu geben hätte, oder wenn Gott nur eine äußere Einladung an ihn ergehen ließe, auf die von ihm ausgehende Bewegung einzugehen. Nein, wenn der Wille sich entscheidet, entscheidet er sich, innerlich gezogen und getrieben von der zuvorkommenden Gnade Gottes, die ihn innerlich ergreift. Seine Entscheidung selbst hat also einen übernatürlichen Charakter wie die Gnade, auf Grund deren sie erfolgt. Von der actuellen, an sich bloß moralisch die Seele afficirenden und in ihr wirkenden Gnade einerseits und der habituellen, physisch die Seele informirenden Gnade andererseits wird die Entscheidung des Willens gleichsam in die Mitte genommen, indem sie durch jene hervorgerufen, durch diese befruchtet wird, um aus dem Willen einen freien, übernatürlichen Lebensact hervorgehen zu lassen.

Das ist die wahrhaft mystische Darstellung der übernatürlichen transmissio hominis in vitam aeternam, als deren Princip und Grund der hl. Thomas die Prädestination bezeichnet, eine Darstellung, in welcher weder die Gnade die Freiheit, noch die Freiheit die Gnade verdunkelt, vielmehr die Gnade eine mystische Freiheit begründet und diese Freiheit die ganze mystische Kraft und Bedeutung der Gnade offenbart. Beide Momente

erscheinen hier wahrhaft organisch verschlungen und einander durchdringend, indem nicht der natürliche Wille mit seiner natürlichen Freiheit der Gnade gegenübergestellt, sondern, weil von der Gnade afficirt und informirt, zu einem mit übernatürlicher Kraft und Freiheit ausgestatteten Willen gestaltet und dadurch in den übernatürlichen Proceß innerlich verflochten wird.

§ 103. Die Prädestination als Erwählung und Auserwählung. Die Mysterien der Gnadenwahl.

1. Die Heilige Schrift und nach ihr die Väter und Theologen nennen die besondere, effective Prädestination auch Auserwählung, electio. Schon der Rathschluß, wodurch Gott uns unserem übernatürlichen Ziele überhaupt entgegenführen will, ist eine freie, gnädige Wahl, wodurch er die Seelen zum Besitze seiner selbst, zu seinen Kindern oder Bräuten aus-ersieht und aufnehmen will. Die Erhabenheit der Würde und die Größe der Reichthümer seiner Gnade und Glorie kennzeichnet diese Erwählung als einen Act seiner übernatürlichen Vorsehung. Die Seele hat in ihrer Natur oder in ihrer natürlichen, freien Thätigkeit nichts, was sie der Erwählung Gottes irgendwie würdig machen könnte, aber auch nichts, was Gott unbedingt von ihrer Erwählung zurückhalten könnte. Die Güte Gottes und die Verdienste Christi sind also der einzige, aber auch der in seiner Kraft unbeschränkte Grund, worauf die Erwählung erfolgt. Die wirkliche Erhebung der Seele zu dem von Gott ihr zugedachten erhabenen Stande kann aber geschehen entweder einfach durch Zeugung, wie bei den Unmündigen, oder durch förmliche Vermählung, wie bei den Erwachsenen, die sowohl zum Empfange der heiligmachenden Gnade durch die ihr voraus-gehenden Dispositionen, als auch zum Empfange der Glorie durch die Beharrlichkeit in der Gnade bis zum Ende mitwirken müssen. Alle Menschen-seelen sind nun durch den allgemeinen Heilswillen Gottes zu seinen Kindern und Bräuten erwählt und werden infolgedessen berufen (vocati); aber nur diejenigen, welche auch factisch die Taufe erlangen, und, sofern sie das mündige Alter erreichen, mit ihrer Gegenwahl der Wahl Gottes bis zum Ende entgegenkommen, sind effectiv und absolut auserwählt (electi) und dadurch aus der Schar der bloß Erwählten ausgeschieden.

Es ist klar, daß diese Auserwählung, ebenso wie die Prädestination, mit der sie im Grunde identisch ist, und in derselben Form wie jene, unverdient und unfehlbar ist. Gott erwählt uns nicht, weil wir ihn erwählt haben, sondern durch seine Erwählung macht er es uns erst möglich, ihn

zu erwählen. Die Auserwählung (electio) geht wie die Prädestination aus der unverdienten, aber auch unfehlbar treuen und mächtigen Liebe (dilectio) hervor, wodurch uns Gott zur übernatürlichen Vereinigung mit ihm berufen hat. Diese Liebe wartet also zwar nicht das Entgegenkommen unseres natürlichen Willens ab, um uns zu berufen; aber dennoch wird sie eine factisch ausscheidende und den Bund Gottes mit dem Menschen schließende nur insofern, als Gott den Eintritt der von ihm provocirten Gegenwahl und das Entgegenkommen des Menschen voraussieht. Es steht daher zwar nicht in unserer Macht, unsere Erwählung und Berufung zu bewirken, aber wohl hängt es von uns ab, dem Rufe zu folgen und dadurch nach dem Worte des Apostels unsere Auserwählung und unsere Berufung zu einer effectiv wirksamen und sichern zu machen.

2. Bis hierher finden wir in der Prädestination nur trostreiche und erhebende Wahrheiten, welche uns die sicherste Zuversicht auf die Erreichung des höchsten Gutes einflößen, und haben wir daher alle Ursache, mit dem Apostel im Anfange des Briefes an die Epheser Gott wegen des Mysteriums seiner Prädestination und Auserwählung zu verherrlichen.

Aber derselbe Apostel ruft uns auch im Briefe an die Philipper zu: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen hilft nach seinem Wohlgefallen.“ [1] Eben deshalb, weil wir unser Heil nur wirken auf Grund der Einwirkung Gottes auf uns, durch welche er uns ruft und bewegt, sollen wir mit Ehrfurcht uns seiner Einwirkung unterwerfen, um uns nicht durch Widerspänstigkeit gegen dieselbe eine größere Schuld aufzuladen, als wenn wir unser Heil selbständig wirken sollten; denn im erstern Falle verscherzen wir nicht nur muthwillig unsere Seligkeit, sondern weisen auch die rettende Hand Gottes zurück und vereiteln seine Bemühungen um uns, die er in reiner Güte und Liebe (pro bona voluntate) uns zukommen läßt. Ferner, weil unser eigenes Wirken durch die Einwirkung Gottes bedingt ist, diese Einwirkung aber nur von dem freien Wohlgefallen Gottes abhängt, welches wir aus uns selbst in keiner Weise verdienen können, so haben wir zu fürchten, daß Gott, nachdem wir ihm einmal widerstanden, seine rettende Hand zurückziehen und später wenigstens nicht mehr mit dem Reichthum der Gnade uns zuvor und zu Hilfe kommen werde, welchen er uns früher zugedacht hatte, daß er uns also verlassen werde, weil wir ihn verlassen,

---

[1] Phil. 2, 12. 13.

und wir mithin immer weiter von unserer Berufung und Bestimmung abweichen. Darum will der Apostel, daß wir mit Zittern alle Einsprechungen Gottes sorgfältig aufnehmen und als willige Werkzeuge in seiner Hand uns von ihm gebrauchen und leiten lassen.

Jedoch ist diese furchtbare Seite der Prädestination offenbar nur ein Schatten, den wir selbst auf sie werfen, und den wegzuräumen ganz in unserer Gewalt steht. Denn wir sehen wohl ein, daß hier weder die Barmherzigkeit Gottes noch die Freiheit des Menschen irgendwie beeinträchtigt wird; ist es doch eben die durch die Freiheit so schnöde verschmähte Barmherzigkeit, welche dem Menschen den Fluch der göttlichen Gerechtigkeit auflabet.

Schwieriger gestaltet sich die Sache, wenn wir bedenken, daß Gott ohne Zweifel einerseits auch über diejenigen sich noch wirksam erbarmen könnte, welche seiner Gnade factisch widerstehen, und daß andererseits diejenigen, welche ihr factisch folgen, mit andern Gnaden und unter andern Verhältnissen wohl ebenso die Gnade verscherzt haben würden wie die erstern. Hier scheint sich nämlich eine besondere Vorliebe Gottes gegen die letztern und eine gewisse Abneigung gegen die erstern kundzugeben, und zwar eine solche, die dem wirklichen Gebrauche oder Mißbrauche der menschlichen Freiheit vorausgeht, indem es eben von jener Vorliebe oder Abneigung abhängt, ob Gott den Menschen unter die Verhältnisse setzt, von denen er weiß, daß dieser unter denselben mit seiner Gnade mitwirken wird oder nicht.

Allerdings wenn man den Umstand, daß Gott, während er es kann, nicht alle Menschen vor dem Mißbrauche der Freiheit und dadurch der empfangenen Gnade bewahrt, als eine Wirkung der Abneigung Gottes gegen die betreffenden Menschen auffaßt, so muß dieses Verfahren ungerechtfertigt erscheinen. In der That aber ist es nichts weiter als ein Beweis, daß Gott in seiner zuvorkommenden Liebe (allgemeine, virtuelle Prädestination, voluntas antecedens) nicht bis zu dem Grade und mit der Bestimmtheit das Heil solcher Menschen will, daß er bei ihnen um jeden Preis für die definitive und unfehlbare Erreichung desselben Sorge trägt. In dem Menschen selbst ist freilich kein Grund zu finden, weshalb Gott den einen eher als den andern gegen den endgiltigen Mißbrauch seiner Freiheit sicherstellen sollte; aber ebensowenig ist ein Grund vorhanden, weshalb Gott alle Menschen dagegen sicherstellen müßte, nachdem er ihnen die Möglichkeit gegeben, ihre Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne Zweifel müssen diejenigen, welche unter ein solches System der Vorsehung

gestellt sind, daß sie mit der Gnade nicht nur mitwirken können, sondern auch voraussichtlich mitwirken werden, Gott nicht nur für die Gnade an sich, sondern auch für die effective Congruität der Gnade dankbar sein und letztere als eine specielle Wohlthat betrachten. Aber darum können sich die andern nicht gegen Gott beklagen, daß sie zu wenig erhalten hätten, da er ihnen ja unverdienterweise seine zuvorkommende Gnade zugewandt hatte und bereit war, sie zu retten, wenn sie mit derselben mitwirken wollten.

Etwas anders gestaltet sich die Sache bei den unmündigen Kindern, welche ohne alle Rücksicht auf den Gebrauch ihrer Freiheit bloß nach dem Zutreffen äußerer Umstände vor ihrem Tode entweder zur Taufgnade gelangen oder nicht. Letztere können sich über die gnädige Vorsehung, welche andern die Gnade effectiv zukommen läßt, nicht beklagen, weil sie erstens kein Recht auf dieselbe hatten, zweitens für den Nichtbesitz derselben persönlich nicht verantwortlich gemacht werden, und drittens deshalb auch ihre natürlichen Güter und Anrechte nicht verlieren.

3. Das verschiedene Verhalten des göttlichen Heilswillens in der Mittheilung der innern und äußern Gnaden, von denen die Mitwirkung des Menschen und also die Erreichung des Zieles abhängt, nennt man treffend die G n a d e n w a h l. Dieselbe ist von der effectiven A u s e r w ä h l u n g der Personen, wie wir gleich sehen werden, wohl zu unterscheiden.

Daß es eine solche Gnadenwahl, eine lediglich von dem freien Willen Gottes abhängige Bestimmung eines größern oder geringern Maßes von Gnaden für den Einzelnen geben könne und wirklich gebe, ist außer Zweifel. Man darf nämlich den allgemeinen Heilswillen nicht so auffassen, als wenn er, auch abgesehen von einer wirklich eintretenden Correspondenz des Menschen, sich gegen alle gleichmäßig, gleich liebevoll verhielte oder verhalten müsse, wie das die Pelagianer behaupteten. Wie Gott sich durch die Verweigerung der Cooperation von seiten des Menschen nicht immer sogleich aufhalten läßt, sondern oft durch neue Gnaden den Menschen anzuziehen sucht: so spendet er auch vor der eintretenden Cooperation und abgesehen von derselben dem einen größere, dem andern geringere Gnaden, dem einen solche, die er als effectrices voraussieht, dem andern solche, deren Erfolglosigkeit ihm nicht unbekannt ist, und so steckt er ferner dem einen das Ziel der irdischen Bewegung da, wo derselbe durch oder ohne seine Mitwirkung im Stande der Gnade sich befindet, dem andern hingegen, während er durch seine Schuld (oder ohne dieselbe bei den ungetauften Kindern) sich im Stande der Ungnade befindet. Diese Gnadenwahl widerspricht so wenig dem allgemeinen Heilswillen, daß sie vielmehr diesem die bestimmte

Form gibt, in der er sich gegen die einzelnen Menschen geltend macht; sie widerspräche demselben nur dann, wenn Gott in dieser Wahl einzelne Menschen ganz überginge und ihnen gar keine oder wenigstens nicht hinreichende Gnade zuwändte, wodurch sie zum Heile gelangen könnten. Ja, weil der allgemeine Heilswille selbst reine Gnade ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß Gott, um sich als den Herrn seiner Gaben zu zeigen, ihn nicht in gleicher Weise bei allen Menschen geltend machen muß.

Von der Freiheit und infolgedessen von der Mannigfaltigkeit der Gnadenwahl innerhalb des allgemeinen Heilswillens hängt es zum großen Theile ab, ob dieser allgemeine Heilswille in den einzelnen Fällen sich zum besondern gestalte oder aber in die Reprobation umschlage. Darum darf man aber doch nicht den besondern effectiven Heilswillen selbst oder die definitive Auserwählung der zu beseligenden Personen in die Gnadenwahl mit aufnehmen, als wenn Gott von vornherein den Entschluß faßte, die einen zur Glorie zuzulassen, die andern nicht, und darum den einen solche Gnaden zu geben, die effectiv zu ihr führen, den andern sie zu verweigern. Sonst würde nämlich nicht eingesehen werden können, wie Gott gegen die nicht zum Heile Gelangenden dennoch den ernsten Willen (antecedenter) haben könne, sie ebenfalls effectiv zum Heile zuzulassen, falls sie mit seiner Gnade mitwirkten. Denn dieser Wille setzt voraus, daß Gott seinerseits die Zahl der Prädestinirten nicht schon unabhängig von der Voraussicht der Mitwirkung der Menschen festgestellt habe; sonst müßte er ja selbst darauf bedacht sein, daß von denen, welche er nicht prädestinirt hat, niemand durch seine Mitwirkung in jene Zahl hineingerathe, und es wäre dann kein Unterschied mehr zwischen voluntas antecedens und consequens, da Gott ante wie post praevisam cooperationem ernstlich nur den Willen haben könnte, die effectiv Prädestinirten zu beseligen. Obgleich Gott gewiß durch einen von vornherein unbedingten Willen einige zur effectiven Erreichung des Heiles auswählen kann, z. B. die nach der Taufe sterbenden Kinder, so darf er doch nicht von vornherein exclusiv verfahren, so daß also die Zahl der Prädestinirten ohne Rücksicht auf die menschliche Mitwirkung abgeschlossen wäre. Die Gnadenwahl muß sich im allgemeinen darauf beschränken, daß Gott nicht mit gleicher Energie das Heil aller Menschen herbeizuführen bemüht ist, während er doch ernstlich darauf absieht, einem jeden, falls er mitwirkt, effectiv zu demselben zu verhelfen und folglich ihn effectiv zu prädestiniren.

4. Principiell liegt von dem hier eingenommenen Standpunkte aus nirgendwo, weder in der Prädestination noch in der bei ihrer Durchführung

betheiligten Gnadenwohl, ein Widerspruch vor, sei es mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes oder mit den Rechten und vernünftigen Ansprüchen des Menschen. Die occulta iudicia in der Vorsehung Gottes können auch nicht in dem Sinne als düstere, unentwirrbare Räthsel gelten, als ob uns die Grundsätze, welche ihre Milde und Strenge rechtfertigen, nicht durch Vernunft und Offenbarung bekannt gemacht wären. Die unerforschliche Tiefe der Werke Gottes besteht vielmehr darin, daß wir die Rathschlüsse desselben nach ihrer Tragweite im einzelnen, in Bezug auf bestimmte Menschen, sowie auch die bestimmte Art und Weise, wie Gott die Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit verflicht, nur spärlich und in der Regel erst nach dem Eintritte der Wirkung berechnen und erkennen können. In dieser Beziehung kann und soll aber der Mensch sich nicht in die erhabenen Wege Gottes eindrängen, weder um an Gott Forderungen zu stellen, noch um seine Verfügungen zu bekritteln. In dem allgemeinen Bewußtsein, daß alle Wege des Herrn Barmherzigkeit und Wahrheit sind, soll er die Rathschlüsse der unendlichen Weisheit, Liebe und Heiligkeit ehrfurchtsvoll anbeten und sich hüten, durch hochmüthigen Vorwitz die Gerechtigkeit statt der Barmherzigkeit über sich herabzurufen.

Es sind das die düstern und zum Theil wegen ihrer Ungewißheit und der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit grauenvollen Regionen, in welche das Mysterium der Prädestination in seinen Verzweigungen sich verliert. Aber auch über diese Regionen wird wenigstens ein beruhigender Dämmerschein verbreitet, wenn wir den lichten Kernpunkt des ganzen Mysteriums im Auge behalten: wenn wir also festhalten, daß Gott mit unaussprechlicher Liebe alle Menschen zur übernatürlichen Verbindung mit sich bestimmt und erwählt hat, und daß die Verwerfung und Ausstoßung aus dieser Verbindung erst da anfängt, wo der Mensch die wunderbare Liebe seines Schöpfers verachtet und sich also selbst zum Verderben prädestinirt. In der heilsamen Furcht, durch eigene Schuld diese wunderbare Liebe in einen ebenso schrecklichen Haß umzuwandeln, sollen wir zugleich unsern Blick in die Abgründe der göttlichen Güte versenken, welche der Anfang der „unerforschlichen Wege des Herrn" ist, während seine „unergründlichen Gerichte" nur auf jenen Wegen liegen, welche zu wandeln wir selbst unsern Gott zwingen müssen. Bewundern wir sodann „in den Tiefen der Weisheit und Wissenschaft Gottes" am meisten denjenigen Rathschluß, welchen Gott uns mit der größten Bestimmtheit offenbart hat, jenen Rathschluß, durch welchen Gott alle Menschen in seinem eingebornen Sohne geliebt und mit himmlischem Segen überschüttet und durch welchen er beschlossen

hat, aus den Tiefen der Gottheit heraus auf seinen Sohn als den Eckstein durch die Kraft des Heiligen Geistes alle Menschen zu einem Tempel seiner Herrlichkeit aufzubauen, wofern sie sich nicht als ungefügige Steine darstellen und durch eigene Schuld es verdienen, vom Baumeister verworfen zu werden.

Christus ist der Grund und das Ziel, wie der ganzen übernatürlichen Weltordnung, so auch des Rathschlusses, durch den sie geleitet und verwirklicht wird. Denn alle Menschen sind prädestinirt in der Prädestination Christi, indem Christus durch die Annahme seines eigenen Leibes auch das ganze Geschlecht als seinen Leib angenommen hat. Während also Christus es als eine massa damnationis vorfand, ist es in ihm eine massa benedictionis geworden, auf welcher die Liebe Gottes unwandelbarer ruht als auf dem ursprünglichen Menschen. Trotzdem daß der Mensch nicht bloß durch seine natürliche Unwürdigkeit, sondern auch durch die Schuld und die Zerrüttung seiner Natur von der Erreichung des übernatürlichen Zieles abgehalten wird, erhebt Gott ihn durch Christus über alle seine Schwachheit und Unwürdigkeit und führt ihn in siegreichem Kampfe zum herrlichsten Triumphe. Die Infallibilität der Prädestination, und zwar vorzugsweise die der allgemeinen, virtuellen Prädestination, besitzt gerade in Christus ihren tiefsten Grund.

Elftes Hauptstück.

Die Wissenschaft von den Mysterien des Christenthums oder die Theologie.

Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non huius saeculi . . . sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram (1 Cor. 2, 6—7).

§ 104. Die Mysterien als das der Theologie eigenthümliche wissenschaftliche Gebiet.

Die bisherige Darstellung hat uns gezeigt, daß die Kernwahrheiten des Christenthums für die natürliche Vernunft des Menschen wahre Mysterien sind und bleiben, d. h. Wahrheiten, welche dieselbe aus sich weder als wirklich erkennen, noch in ihrem Wesen anders als durch analoge und darum immer dunkle und inadäquate Begriffe auffassen kann. Wir glauben aber auch gezeigt zu haben, daß die genannten Wahrheiten, wenn man auf den Grund dieser Uebervernünftigkeit, nämlich auf ihre Uebernatürlichkeit zurückgeht und sie unter diesem Gesichtspunkte miteinander verbindet, sich wechselseitig beleuchten und sich zu einem wunderbaren System zusammenschließen, aus dem uns die Majestät des Christenthums in ihrer ganzen Größe entgegenstrahlt. Es erübrigt jetzt noch die Frage, ob und inwieweit von den christlichen Mysterien eine wissenschaftliche Erkenntniß möglich und in welcher Weise dieselbe herzustellen sei. Die Beantwortung dieser Frage wird uns das Wesen, die Methode und die Stellung der Wissenschaft von den Mysterien des Christenthums oder den wissenschaftlichen Charakter der Theologie im engern Sinne genauer kennen lehren.

1. Unter Wissenschaft verstehen wir objectiv ein System von zusammenhangenden Wahrheiten, die in diesem Zusammenhange erkannt werden können und sollen, oder subjectiv die Summe der Erkennt=

nisse, durch welche jenes objective System in seinem Zusammenhange erkannt wird.

Häufig nimmt man nun zwischen Philosophie und Theologie bloß eine formelle Verschiedenheit an, mit ausschließlicher Rücksicht nämlich auf das principium quo der Erkenntniß, indem man sagt, die Theologie fuße auf dem positiven Glauben, d. i. auf der Hingabe an die Autorität Gottes, die Philosophie auf der persönlichen Einsicht des Erkennenden oder, wie manche wollen, auf Vernunftglauben.

Dieser formelle Unterschied zwischen den beiden Wissenschaften, der ja in der That besteht, ist zugleich, wie man leicht einsieht, ein rein subjectiver, d. h. nur in dem erkennenden Subjecte gelegen. Allein wenn diesem subjectiven Unterschiede kein objectiver entspricht, so kann man die Theologie kaum als eine eigene, selbständige Wissenschaft bezeichnen. Oder wer würde wohl von zwei selbständigen Wissenschaften reden, wenn z. B. der eine eine Reihe von mathematischen Wahrheiten aus Principien erkennt, die ihm evident sind, der andere aber dieselbe Reihe erkennt und die betreffenden Principien bloß glaubt? In beiden Fällen hätte man ja dieselbe Wissenschaft der Mathematik und auch denselben Zweig derselben; nur hätte der erstere Mathematiker seine Wissenschaft in anderer Weise inne als der zweite.

Wenn man also auch in der Theologie bloß dieselben Wahrheiten auf Grund des Glaubens erkännte, die man in der Philosophie auf Grund von Vernunftprincipien und natürlicher Erfahrung erkennen kann: so wäre offenbar die Theologie sachlich keine von der Philosophie verschiedene Wissenschaft. Nun dann ist sie dies, wenn sie auch ihr eigenes Gebiet hat, wohin ihr die Philosophie aus sich nicht zu folgen vermag; wenn sie ihre eigenen Erkenntnißobjecte besitzt, die außerhalb der Tragweite der Vernunftprincipien liegen. In diesem Falle wird die ihr eigenthümliche Erkenntnißweise durch den Glauben eben von der Natur ihres Gegenstandes verlangt, oder umgekehrt: diese eigenthümliche Erkenntnißweise setzt sie in den Stand, über die Grenzmarken der bloßen Vernunft hinauszutreten und ein höheres Gebiet zu beleuchten.

Daß nun die Theologie wirklich ein eigenes, höheres Gebiet haben könne, wird man auch vom philosophischen Standpunkte aus nicht beanstanden, wenn man nicht den Umfang dessen, was Gott offenbaren kann, und folglich den Umfang des unendlichen göttlichen Wissens nach dem Maße des geschaffenen endlichen Wissens bemessen will. Daß sie es factisch hat, ergibt sich aus allem, was wir über die Mysterien des Christenthums gesagt haben. Alle diese Mysterien wären keine wahren Mysterien, wenn sie nicht

über den Bereich der menschlichen und überhaupt jeder geschaffenen Vernunft hinauslägen. Wir können sie also auch nicht durch unser eigenes Licht, sondern nur durch die Mittheilung dessen erkennen, vor dem es keine Mysterien gibt.

Es existiren demnach zwei wesentlich verschiedene Kreise von Wahrheiten, weil es zwei wesentlich verschiedene Weisen des Seins resp. der Erscheinung gibt, die gerade deshalb, weil sie objectiv verschieden sind, auch subjectiv auf verschiedene Weise erkannt werden müssen.

In der Creatur betrachten wir zunächst die Natur der Dinge, vorzüglich die der vernünftigen Wesen, ihre Kräfte, ihre Bestandtheile, ihre wesentliche Bestimmung zu einem von ihr zu erreichenden Ziele, ihre Beziehungen zu andern Naturen, und besonders zur absoluten, göttlichen Natur; und in dieser göttlichen Natur betrachten wir dann wiederum ihr Verhältniß zur geschaffenen Natur, wodurch sie in dieser als ihrem Abbilde sich abspiegelt, ohne jedoch mit ihrem innersten Wesen in die Erscheinung zu treten. Alles nun, was an sich zur geschaffenen Natur gehört, und was von der ungeschaffenen sich in ihr offenbart, nennen wir natürliche Wahrheit, und alles dies kann Gegenstand der natürlichen Erkenntniß des Geschöpfes sein. Alles dieses bildet ein abgegrenztes System von erkennbaren Wahrheiten, einen Gegenstand der Wissenschaft. Das diesem Gebiete entsprechende Erkenntnißlicht ist das Organ der Natur, die Vernunft, und die entsprechende wirkliche Erkenntniß ist die Vernunftwissenschaft oder Philosophie. Damit soll nicht gesagt sein, daß die geschaffene Vernunft, besonders im Menschen, auch alle natürlichen Dinge ohne Ausnahme und vollkommen erkennen könne; wir sehen davon ab, wie weit die Vernunft auf diesem Gebiete vordringen kann; es ist uns genug, daß sie nicht über dasselbe hinauszugehen vermag.

Gibt es nun aber über das Gesagte hinaus noch eine andere Wirklichkeit, gibt es über dem Natürlichen noch etwas wahrhaft in substantia Uebernatürliches, das zwar auf dem Natürlichen fußt, aber nicht aus ihm hervorwächst; gibt es namentlich eine zusammenhangende Ordnung von übernatürlichen Dingen: dann gibt es auch ein Gebiet der Wirklichkeit und Wahrheit, welches durch das sich selbst überlassene Organ der Natur, die Vernunft, in keiner Weise erkannt werden kann, welches, wie über die Natur selbst, so auch über ihre Erkenntnißkraft hinausliegt, mit einem Worte, das ebenso und eben deshalb übervernünftig ist, wie und weil es übernatürlich ist. Dieses Wahrheitsgebiet ist also wesentlich verschieden von demjenigen, welches die Vernunft und die Philosophie be-

herrschen können; es bildet folglich den Gegenstand einer besondern Wissenschaft. Es wird nicht bloß factisch durch den Glauben an die Autorität Gottes erkannt, sondern es kann auch auf keine andere Weise erkannt werden, und so bildet es einen dem Glauben und der Theologie specifisch eigenthümlichen Gegenstand der Erkenntniß.

Der Gegensatz der beiden Gebiete wird noch besser einleuchten, wenn wir die Sache mehr concret nehmen; denn oft gibt man die Verschiedenheit der beiden Gebiete zu, ohne sich aber von ihrem Inhalte einen bestimmten concreten Begriff zu machen, ohne insbesondere sich dieselben in fester Abschließung und Abrundung zu denken. Namentlich betrachtet man bei den übernatürlichen Wahrheiten nicht genug ihre Zusammengehörigkeit, wodurch allein ihr Gebiet sich zu einem geordneten Ganzen abrundet.

Wenn es bloß einige vereinzelte übernatürliche Wahrheiten gäbe, so würden auch diese zwar über das Gebiet der Philosophie hinausliegen, aber sie würden doch mehr als ein zufälliger Anhang desselben denn als ein eigenes abgerundetes Gebiet erscheinen; sicher würde man sie kaum als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft betrachten. Ein Gebiet verlangt eine gewisse Ausdehnung, ein Wissenschaftsgebiet einen nach bestimmten Gesetzen um einen Mittelpunkt gezogenen Kreis. Nun sind aber die übernatürlichen Wahrheiten wirklich etwas mehr als bloß einzelne Momente, die zur Ergänzung oder Ausschmückung der natürlichen Ordnung der Dinge dienen sollen. Sie schaffen zwar keine neuen Substanzen als Substrate einer neuen Ordnung; vielmehr sind die Substanzen in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung die nämlichen: Gott und die Creatur. Aber zwischen diesen Substanzen schaffen die übernatürlichen Wahrheiten andere höhere Beziehungen und Verbindungen, als wie sie die Natur des Geschöpfes aus sich fordert und mit sich bringt, und das thun sie, indem sie einerseits das Geschöpf über seine Natur erheben und es Gott viel näher bringen, als es ihm seiner Natur nach nahe steht, andererseits aber dadurch in Gott gerade das hervortreten lassen, was der geschaffenen Natur gegenüber nicht hervortrat, nämlich sein Wesen, wie es in sich selbst ist in der Dreifaltigkeit der Personen. Den Höhepunkt dieser Ordnung, das Ziel derselben, bildet die vollkommene Vereinigung der vernünftigen Creatur mit Gott durch die Theilnahme an dessen eigener Herrlichkeit und durch die Anschauung desselben von Angesicht zu Angesicht in der Dreifaltigkeit der Personen. Alle übrigen übernatürlichen Wahrheiten werden in die Ordnung auf dieses Ziel hin eingegliedert und umfassen dann in specie alles dasjenige, was und insofern es zur Vermittlung, Erstrebung und Erreichung

desselben bestimmt ist. Folglich, wenn wir die natürliche Ordnung betrachten als die Ordnung der Natur auf das ihr wesentlich entsprechende Ziel, die übernatürliche als die Ordnung der Creatur auf ihr übernatürliches Ziel, so werden beide Ordnungen ganz bestimmt geschieden durch ihre eigenthümlichen Ziele; das Ziel ist die Wurzel und der Maßstab dessen, was auf dasselbe bezogen wird, wenigstens insofern es darauf bezogen wird.

Das Gebiet der natürlichen Dinge wird also gebildet durch einen Kreis von Wahrheiten, welcher sich um die geschaffene Natur zusammenschließt. Es umfaßt nur solche Dinge, welche die geschaffene Natur als solche, ihre Entwicklung und ihre wesentlichen Verhältnisse betreffen. Objectiv ist Gott freilich auch das Centrum der Natur und der natürlichen Ordnung, insofern die geschaffene Natur durch seinen Willen von ihm ausgeht und auf ihn als ihr letztes Ziel zurückbezogen wird. Aber Gott kommt doch hier nicht unmittelbar und in sich selbst, sondern bloß in seiner Beziehung zur Creatur in Betracht, und zudem befindet sich das Auge, von welchem die ganze Ordnung betrachtet wird, in der Creatur.

Die übernatürlichen Wahrheiten gruppiren sich dagegen nicht um die geschaffene, sondern um die göttliche Natur. Sie betreffen nicht eine Entwicklung der göttlichen Natur, da dieselbe wegen ihres unendlichen Reichthums einer Entwicklung nicht bedürftig und fähig ist, sondern bloß eine aus diesem Reichthume hervorgehende Mittheilung, Offenbarung und Verherrlichung der göttlichen Natur. Zwar theilt sich Gott auch in der Production und Vollendung der geschaffenen Natur als solcher mit, aber nicht nach der Eigenthümlichkeit seiner über alles Geschaffene unendlich erhabenen Natur. Von dieser Art ist nur die übernatürliche Mittheilung, von der wir reden. Sie findet in dreifacher Weise nach absteigender Stufenfolge statt: erstens durch substantiale und totale Wesensmittheilung in der Trinität, zweitens durch hypostatische Union in der Menschwerdung des Sohnes, drittens durch Participation in der Gnade und Glorie der vernünftigen Wesen. Diese Mittheilung der göttlichen Natur geht auf höhere Weise von Gott aus als die geschaffene Natur, und kehrt darum auch auf höhere Weise, als es bei jener der Fall ist, zu Gott als zu ihrem Ziele zurück, nämlich durch Vereinigung mit demselben und durch Verherrlichung desselben. Die geschaffene Natur hört in dieser übernatürlichen Ordnung der Dinge auf, ein eigenes Centrum zu bilden; sie kommt nur insofern in Betracht, als sie, mit der göttlichen Natur bekleidet, in deren Lebenskreis aufgenommen ist; und ebenso müssen wir, um diese Ordnung zu überschauen,

unser Auge gleichsam in den göttlichen Mittelpunkt derselben legen, da wir sie nur durch den Glauben an die Offenbarung Gottes erkennen können, folglich sie zwar mit unserem Auge, aber nur durch das Auge Gottes betrachten müssen.

Zum übernatürlichen Gebiete gehören: die Trinität als die innere, wesentliche und totale Mittheilung der göttlichen Natur und als Princip, Ideal und Ziel aller übernatürlichen Mittheilung derselben an die Geschöpfe; die Urgerechtigkeit des Menschen als der Zustand der ersten ursprünglichen Erhebung desselben zur Theilnahme an der göttlichen Natur und als der Inbegriff der im Gefolge dieser Erhebung ihm gegebenen Privilegien; die Sünde im allgemeinen und die Erbsünde insbesondere als die Negation und Aufhebung der durch die Theilnahme an der göttlichen Natur gegebenen übernatürlichen Vereinigung mit Gott; die Incarnation als die höchste und innigste übernatürliche Mittheilung Gottes nach außen, und als das zweite Princip, Ziel und Ideal der durch die Erlösung wiederherzustellenden übernatürlichen Vereinigung der Menschheit mit Gott; die Eucharistie als Mittel der innigsten Verbindung der Menschen mit dem Gottmenschen als ihrem Haupte und durch ihn mit Gott; die Kirche als der mit dem Haupte innigst verbundene mystische Leib und das geheimnißvolle Organ des Gottmenschen; die Sacramente als die Instrumente der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes, Christi und der Kirche; die christliche Rechtfertigung und der ganze sie einleitende und vollendende Proceß als die Wiederherstellung der durch die Sünde verlornen übernatürlichen Theilnahme an der göttlichen Natur; die Verklärung der Menschen an Seele und Leib als die Vollendung ihrer Theilnahme an der göttlichen Natur; und endlich die Prädestination als der in Gott existirende Rathschluß, wodurch er den Geschöpfen auf übernatürliche Weise seine eigene Natur mittheilen will und effectiv vollkommen mittheilt.

Die Theologie ist also im Gegensatze zur Philosophie eine eigene, selbständige Wissenschaft, weil sie nicht nur ihr eigenes theologisches Erkenntnißprincip, sondern auch ihr eigenes specifisch theologisches Gebiet hat. Ihr Erkenntnißprincip heißt theologisch, weil es sich auf das Wort, den Logos Gottes stützt, und in ihm sein Motiv und formelles Object hat: ihr Gebiet und die in demselben liegenden Wahrheiten, ihr materielles Object, sind theologisch, weil darin Gott selbst direct und unmittelbar als Centrum der übernatürlichen Ordnung, als Princip und Ziel der Mittheilung seiner Natur betrachtet wird. Kurz, sie ist Theologie, weil sie aus Gott und

über Gott redet. Die Philosophie hingegen redet aus der geschaffenen Natur, d. h. kraft des natürlichen Lichtes derselben, zunächst und direct über die geschaffene Natur und nur secundär von Gott als dem Principe, ohne welches die Natur nicht bestehen, und dem Ziele, außer dem die Natur nicht zur Ruhe kommen kann[1].

2. Es könnte nun scheinen, als werde auf diese Weise das Gebiet der Theologie zu sehr eingeschränkt. Ihr Erkenntnißprincip nämlich dehnt sich nicht nur über die übernatürliche Ordnung, sondern auch über die natürliche aus. Denn der göttliche Glaube ist an sich ebensowenig auf ein bestimmtes Gebiet festgebannt wie das Wissen Gottes, worauf er sich stützt, und wie er einerseits über die Vernunft hinauszugehen vermag, so kann er sich doch auch andererseits ebensogut über das Gebiet der Vernunft verbreiten und dasselbe beherrschen. In der That hat uns Gott eine Menge von Wahrheiten geoffenbart und zu glauben vorgelegt, welche an sich nicht zur übernatürlichen Ordnung gehören, z. B. die Schöpfung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele u. s. w. Und gemeiniglich rechnen die Theologen eben alles zum Gebiete der Theologie, was in den Bereich ihres Erkenntnißprincips fällt.

Allein daraus folgt unmittelbar nur das eine, daß das Gebiet der Theologie sich nach einer Seite hin objectiv mit dem der Philosophie deckt; es folgt aber nicht, daß man die übernatürliche Ordnung der Dinge nicht als ihr specifisches Object betrachten könne. Denn wenn man dieselbe auch bloß als einen Theil des Gebietes der Theologie betrachten wollte, so ist sie doch immer der edlere und höhere Theil desselben und gerade derjenige, welchen sie vor der Philosophie voraus hat. Dazu kommen in der Theologie die natürlichen Wahrheiten, in welchen sie materiell mit der Philosophie zusammentrifft, nicht nur bloß secundär in Betracht, sondern auch unter einer andern Rücksicht, welche durch das höhere Licht des Glaubens einerseits und durch die Stellung dieser secundären Wahrheiten zu den primären andererseits bedingt wird.

Eben deshalb, weil der Glaube resp. die Theologie die übernatürliche Ordnung der Dinge zu erfassen hat, kann und muß er sich auch über die

[1] Vgl. *S. Thom.*, Supra Boeth. de Trin. q. 20; Summ. p. 1, q. 1, a. 1 sqq. in l. 1 sent. prol. Pius IX. gibt im Breve gegen Frohschammer unsern Grundgedanken in folgenden Worten: Ad huiusmodi dogmata (sc. fidei soli propria) ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt.

natürliche verbreiten, ohne jedoch dadurch von seinem eigentlichen Objecte abzuweichen. Denn die natürlichen Dinge bilden zum großen Theile die Unterlage der übernatürlichen Ordnung, welche, wie ihr Name schon andeutet, über jenen aufgebaut ist; wenn Gott uns also letztere offenbaren will, so muß sich sowohl die Offenbarung als auch unsere gläubige Auffassung zugleich auf die Beleuchtung jener Unterlage richten, um so mehr, da die natürlichen Dinge selbst in die übernatürliche Ordnung mit aufgenommen werden und letztere am Ende eben nichts anderes ist als eine Erhebung der geschaffenen Natur einerseits und eine Entfaltung und Mittheilung der göttlichen andererseits. So z. B. läßt sich das Mysterium der Trinität ohne eine nähere Beleuchtung der Natur Gottes weder offenbaren noch auffassen; ebensowenig kann man sich einen Begriff bilden von dem Umfange und der Bedeutung der übernatürlichen Erhebung der menschlichen Natur, wie sie durch die Gnade und Glorie, sowie durch die hypostatische Union geschieht, wenn das Wesen und die natürliche Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht mit in Betracht gezogen wird.

Diese Motivirung der Nothwendigkeit, natürliche Wahrheiten in den Gesichtskreis der Theologie hineinzuziehen, bezeichnet schon durch sich selbst auch die Rücksicht, unter welcher jene Wahrheiten hier in Betracht kommen. Sie kommen nämlich hier nicht, wie in der Philosophie, um ihrer selbst willen in Betracht, insofern sie für sich ein eigenes selbständiges Erkenntnißobject bilden, sondern insofern ihre Erkenntniß zur Erfassung eines andern, höhern Objectes nothwendig ist: sie bilden nicht das eigentliche Ziel, worauf die Absicht der Theologie gerichtet ist, sondern geben bloß das Material her, welches in den Bau ihrer übernatürlichen Wahrheiten verarbeitet, oder die Unterlage, über welcher derselbe aufgeführt wird.

Darum kann es immerhin geschehen, daß gewisse Wahrheiten, wie z. B. die Schöpfung aus Nichts, zugleich Cardinalpunkte der Philosophie und der Theologie bilden, aber in verschiedener Weise. So ist die Schöpfung ein Cardinalpunkt der Philosophie insofern, als ohne dieselbe das Dasein der endlichen Wesen sich nicht erklären, und ihr Verhältniß zu ihrem letzten Grunde sich nicht richtig und vollkommen bestimmen läßt; in der Theologie aber bildet sie die Grundbedingung, ohne welche die nothwendige Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, der unendliche Abstand zwischen der erhebenden göttlichen und der zu erhebenden menschlichen Natur und die absolute Abhängigkeit der letztern von der erstern nicht gedacht werden kann[1].

[1] Folgende Stelle des hl. Thomas enthält sehr tiefe Gedanken über die verschiedenen Rücksichten, unter welchen Theologie und Philosophie dieselben Gegen-

3. Einen andern Einwurf gegen unsere Bestimmung der Gebietsgrenzen könnte man daher nehmen, daß wir das Gebiet des Uebernatürlichen ganz gegen die natürliche Vernunft abzusperren scheinen, als wenn dieselbe in keiner Weise dasselbe betreten könnte, während doch das Uebernatürliche wie mit der Natur, womit es sich vermählt, so auch mit dem Erkenntnißprincip der Natur, mit der Vernunft, eine innere Verwandtschaft haben müsse. Indes soviel ist jedenfalls unbestreitbar: wie immer die Ver-

---

stände betrachten (Summa contra Gentiles l. 2, c. 4): *Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus.* Manifestum est autem ex praedictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat, secundum quod huiusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum huiusmodi, ut puta ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; etenim dicitur: „Gloria Domini plenum est opus eius. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua“ (Eccli. 42, 16. 17)? Et propter hoc etiam alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa, quae iis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae iis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis (der Naturforscher) circa lineam illas passiones considerat, quas geometra, sed solum ea, quae accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, ut puta quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: „Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis“ (Deut. 4, 6); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit; nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est, quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui se ipsum cognoscens alia intuetur. Unde secundum hunc ordinem, post ea, quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his, quae ab ipso sunt, restat prosequendum.

wandtschaft zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen gedacht werden möge, solange letzteres wahrhaft übernatürlich bleibt, kann die Vernunft, auf sich selbst gestützt, sein Gebiet ebensowenig beherrschen, wie die Natur dasselbe umschließen oder aus sich hervorgehen lassen kann. Sie mag immerhin aus sich dazu angethan sein, die einmal vorgelegten übernatürlichen Objecte durch analoge Begriffe aufzufassen und über ihre reale oder ideale Wahrheit mit einiger Wahrscheinlichkeit Aufschlüsse zu ertheilen; aber mit bloßen Wahrscheinlichkeiten kann man die Wahrheit sich nicht aneignen, ihr Gebiet nicht beherrschen; und solange man folglich unter der Philosophie die reine Vernunftwissenschaft versteht, kann man das Uebernatürliche nicht in ihr Gebiet verweisen. Wie die Vernunft sich zu diesem Gebiete verhalte, und von welcher Bedeutung derjenige Einblick in dasselbe, der ihr aus sich möglich ist, für die wissenschaftliche Gestaltung der Theologie sein kann, werden wir später sehen.

Nur dasjenige Uebernatürliche, welches sichtbar oder wahrnehmbar in die Erscheinung tritt, das sogen. Wunderbare (miraculum), gehört in das Gebiet der Philosophie, nicht zwar der abstracten, welche bloß auf die innern nothwendigen Verhältnisse der Dinge, sondern der angewandten, welche auf die Erfassung des ganzen vorfindlichen Thatbestandes gerichtet ist. Zum Unterschiede von dem stricte Uebernatürlichen, welches das Geschöpf über den ganzen Umfang der Natur erhebt, könnte man das Wunder seinem ontologischen Charakter nach außernatürlich (praeternaturale) nennen, obgleich unter diesen Begriff noch manches fallen kann, was, weil unserer Wahrnehmung entzogen, nicht in sich selbst sich unserem Auge darbietet, um Verwunderung zu erwecken. Jedenfalls darf man das Wunder mit dem stricte Uebernatürlichen nicht verwechseln. Es bildet in der Regel den äußern Reflex, das sichtbare Kleid des letztern, wie bei Adam die Integrität in Bezug auf die Heiligkeit, bei Christus seine wunderbaren Thaten in Bezug auf die hypostatische Union, bei den Heiligen ihre wunderbaren Thaten, Zustände und Einwirkungen in Bezug auf ihre erhabene Vereinigung mit Gott. Aber aus diesen sichtbaren Erscheinungen läßt sich, wie wir beim Urstande und bei der Incarnation gezeigt haben, der geheimnißvolle Kern, aus dem sie hervorbrechen, nur unbestimmt ahnen; die Vernunft kann nicht durch seine Hülle bis zu ihm selbst vordringen, um ihn in sich selbst zu erfassen. Die Wunder an sich machen es nur in etwa wahrscheinlich, daß eine übernatürliche Ordnung existirt; nur dadurch bringen sie uns zur Gewißheit von derselben und führen uns in dieselbe ein, daß sie zugleich das göttliche Siegel sind, womit die Verkünder derselben beglaubigt erscheinen.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so stellt sich der Unterschied und das Verhältniß der Gebiete der Theologie und Philosophie wie folgt.

Die Gebiete verhalten sich zu einander wie das Höhere zum Niedern, das Gebäude zu seiner Grundlage, der Tempel zum Vorhofe, der Himmel zur Erde, sei es, daß man das Gebiet der Theologie präcis faßt als das Höhere, insofern es von seinem Fundamente verschieden ist, sei es, daß man im Höhern das Niedere, im Hause das Fundament, im Tempel den Vorhof eingeschlossen, die Erde vom Himmel umschlossen denkt. Die Vernunft bleibt, wie die Heiden zur Zeit des Alten Testamentes, im äußern Vorhofe des Tempels Gottes stehen, während der Glaube, gleich den auserwählten Kindern Gottes, in das Innere des Tempels eintritt. Das höchste Vorrecht der Vernunft besteht darin, daß sie im äußern Vorhofe bis an die Schwelle des Innern vordringt, d. h. sie kann erstens die wunderbaren Erscheinungen, von denen das übernatürliche Gebiet umgeben ist, und die Thatsache der Offenbarung als die Thüre, welche den Eingang zu demselben öffnet, betrachten und beurtheilen, und sie kann zweitens, wenn der Vorhang des Innern durch die Offenbarung gelüftet wird, von ferne einen ahnungsvollen unsichern Blick in die Herrlichkeiten des Heiligthums thun, ohne jedoch näher an dieselben hinanzutreten, was nur dem Glauben möglich ist.

§ 105. Wissenschaftliche Erkenntniß der theologischen Wahrheiten, und zwar erstens in Bezug auf die Gewißheit ihrer Wirklichkeit.

Die Theologie besitzt also ein eigenes Erkenntnißgebiet, welches sich von dem der Philosophie objectiv unterscheidet. Es fragt sich nun, ob und wie von dem Inhalte dieses Gebietes sich eine wissenschaftliche Erkenntniß gewinnen lasse, ob also die Theologie auch subjectiv als Wissenschaft gelten könne.

1. Die wissenschaftliche Erkenntniß einer Wahrheit verlangt vor allem, daß man sich von der Gewißheit, womit man die objective Wirklichkeit derselben festhält, Rechenschaft gebe. In der Philosophie geben wir uns von dieser Gewißheit Rechenschaft, indem wir die angenommenen Wahrheiten auf die Grundlagen der natürlichen Erkenntniß, nämlich die evidenten Vernunftprincipien und die evidente Erfahrung, zurückführen, und so das natürliche Licht unserer Vernunft uns für die objective Wahrheit des Angenommenen bürgen lassen. In der Theologie können wir wenigstens ihre specifischen Objecte (die Mysterien)

nicht aus evidenten Vernunftprincipien oder Erfahrungsthatsachen erschließen; wir können ihre Wirklichkeit nur von Gott erfahren und müssen sie uns folglich durch die Wahrhaftigkeit Gottes verbürgen lassen. Da jedoch die Bürgschaft, welche Gott für eine bestimmte Wahrheit dadurch übernimmt, daß er sie offenbart, also die Thatsache der Offenbarung, für uns nicht unmittelbar evident ist, so müssen wir uns hier weiter darüber Rechenschaft geben, ob Gott sich für die von uns angenommene Wahrheit wirklich verbürgt habe. Diese Rechenschaft zu geben, fällt der Philosophie anheim, das dabei zu beobachtende Verfahren ist wesentlich ein philosophisches. Wenn dieses also das einzige wäre, was in der Theologie zur wissenschaftlichen Erkenntniß ihres Objectes nothwendig ist, so würde das wissenschaftliche Moment der theologischen Erkenntniß gänzlich der Philosophie angehören: eine specifisch theologische wissenschaftliche Erkenntniß gäbe es nicht. Aber es ist eben nicht das einzige, wie sich gleich zeigen wird.

Man hat allerdings gemeint, wenn die Erkenntniß der theologischen Wahrheiten die Bürgschaft für die Gewißheit derselben nur indirect aus der Philosophie erhalten könne, und wenn die Principien, von denen jene Erkenntniß ausgeht, bloß geglaubt werden können: dann sei in der Theologie selbst überhaupt keine eigentlich wissenschaftliche Erkenntniß möglich; denn die wissenschaftliche Erkenntniß müsse eben von evidenten Principien ausgehen. Oder wenn man, an diesem Erforderniß der wissenschaftlichen Erkenntniß festhaltend, nichtsdestoweniger eine solche auf dem theologischen Gebiete erreichen zu müssen glaubte, so hat man versucht, eine Gewißheit über die Gegenstände der Theologie aus den evidenten Principien und Thatsachen der Vernunft neben und außer der Glaubensgewißheit zu erzielen, und diese Gewißheit hat man dann als die wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten hingestellt.

Allein wenn auf diesem Wege die wissenschaftliche Erkenntniß der geglaubten Wahrheiten gesucht werden müßte, würde man besser ganz darauf verzichten und beim einfachen Glauben bleiben. Denn jene Art der wissenschaftlichen Erkenntniß kann mit der übernatürlichen Erhabenheit des Glaubensobjectes nicht zusammen bestehen; sie paßt nur auf natürliche Dinge, und es muß uns lieber sein, das Uebernatürliche, namentlich sofern es uns selbst zu gute kommt, einfach zu glauben, als Natürliches auch noch so vollkommen zu wissen. Auf einen gewissen Theil der Glaubenslehren ist jene Art der wissenschaftlichen Erkenntniß allerdings anwendbar, aber auch nur gerade auf denjenigen Theil, der nicht das specifische Gebiet der Theologie bildet, sondern der ihr mit der Philosophie gemeinschaftlich ist,

auf das Gebiet der Natur nämlich, welches die Unterlage des übernatürlichen Gebietes bildet. Daß hier eine solche Art von Wissenschaft möglich ist, thut der Erhabenheit des Glaubens keinen Eintrag; vielmehr wird eben dadurch, daß die Vernunft, soweit sie dem Glauben zu folgen vermag, ihrerseits sein Urtheil bestätigt, uns eine neue Bürgschaft dafür gegeben, daß der Glaube auf dem Gebiete, wohin die Vernunft ihm nicht folgen kann, keiner weitern Bürgschaft von seiten der Vernunft bedürfe.

Es ist aber auch nicht richtig, daß die Idee der wissenschaftlichen Erkenntniß eine Zurückführung derselben auf evidente Principien fordere. Die Rechenschaft, welche durch die wissenschaftliche Erkenntniß von der Annahme einer Wahrheit gegeben werden soll, verlangt nur, daß ich dieselbe auf ein sicheres, unbezweifeltes Princip zurückführe. Die Gewißheit des Princips, nicht die Evidenz ist es, wodurch von der Annahme einer Folgerung Rechenschaft gegeben wird. Die Evidenz kommt nur insofern in Betracht, als sie in Ermangelung anderer Motive die Gewißheit des Princips bewirkt. Nun ist aber die Gewißheit der Principien, welche ich im Glauben an das untrügliche Wort Gottes von den durch die göttliche Offenbarung gegebenen Grundsätzen habe, eine ebenso große, ja noch größere, als die der evidenten Vernunftwahrheiten, für welche bloß meine eigene Vernunft, nicht die göttliche, mir Bürgschaft leistet. Folglich kann ich auch vermittelst dieser Grundsätze ebenso strenge, ja noch strenger Rechenschaft geben von der Gewißheit der aus ihnen abgeleiteten Folgerungen, als ich dieses vermittelst der evidenten Grundsätze der Vernunft für die natürlichen Wahrheiten zu thun vermag.

Allerdings hat das Kriterium des Glaubens noch immer das der natürlichen Evidenz in Bezug auf die Offenbarungsthatsache und auf die göttliche Wahrhaftigkeit zur Voraussetzung, und deshalb könnte es scheinen, als wenn die Rechenschaft, die wir durch den Glauben von einer Wahrheit geben, sich in letzter Instanz doch wieder ganz und ausschließlich auf jene natürliche Evidenz reducirte. Dann wäre also der Glaube bloß ein abgeleitetes, untergeordnetes Kriterium und folglich nicht neben und über dem Kriterium der Evidenz die Basis einer neuen höhern wissenschaftlichen Erkenntniß. Das wäre in der That der Fall, wenn die Glaubensgewißheit aus der durch die Evidenz von der Thatsache der Offenbarung und der Wahrhaftigkeit Gottes bewirkten Gewißheit wie aus ihrer Wurzel hervorginge, wenn sie folglich ihre ganze Kraft aus derselben schöpfte. Nun ist aber jene Vernunftgewißheit nur eine Vorbedingung, welche uns das Motiv des Glaubens zugänglich macht; nachdem wir von dem Dasein der gött-

lichen Autorität wissen, hebt der von der Gnade getragene Wille den Verstand zur Höhe derselben empor, um in ihr zu ruhen, auf sie sich zu stützen und aus ihr eine Gewißheit zu schöpfen, welche er durch eigene Anschauung oder Forschung niemals erreichen könnte[1]; und so gewinnen wir, obwohl von der Vernunftevidenz ausgehend, doch durch den Willen und die Gnade einen neuen, festern und höhern Standpunkt, von welchem aus wir uns von der Gewißheit derjenigen Wahrheiten, die in seinem Bereiche liegen, noch vollkommener Rechenschaft geben können als auf dem natürlichen Gebiete, von dem wir ausgegangen sind.

Obgleich also die wissenschaftliche Erkenntniß der theologischen Wahrheiten, was die Gewißheit betrifft, nur vom Glauben ausgehen und nur auf dem Glauben fußen kann, so ist und bleibt sie darum doch immer eine wahre wissenschaftliche Erkenntniß trotz ihres Unterschiedes von dem, was wir in der Philosophie wissenschaftliche Erkenntniß nennen.

2. Die wissenschaftliche Begründung einer in das theologische Gebiet einschlagenden Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung kann in doppelter Weise hergestellt werden: erstens nämlich, wenn die Wahrheit in individuo ausdrücklich geoffenbart ist, durch Aufweisung und Erörterung der Zeugnisse, durch welche wir erfahren, daß sie geoffenbart sei. Wenn die Kirche als Richterin darüber entschieden hat, so ist es für uns nicht unbedingt nothwendig, auch die Zeugnisse, auf Grund welcher die Entscheidung gefällt wurde, zu untersuchen; aber auch dann darf und soll die Wissenschaft noch von der Begründung jener Entscheidung Rechenschaft geben, nicht so sehr, um sie zu bekräftigen, als vielmehr, um auch sie auf ihren Grund zurückzuführen und die Gegner derselben zu widerlegen. Wo aber eine solche Entscheidung nicht vorliegt, da ist die Untersuchung der Zeugnisse der einzige Weg, um die betreffende Wahrheit aus der Offenbarung zu begründen, falls sie nicht aus einer andern, bereits sicher geoffenbarten Wahrheit durch ihren Zusammenhang mit dieser erwiesen werden kann. Diese Art der Beweisführung nennt man in beiden Fällen die positive, nicht so sehr deshalb, weil sie die betreffende Wahrheit auf eine positive Offenbarung zurückführt, als vielmehr aus dem Grunde, weil sie nachweist, daß die fragliche Wahrheit in dem Inhalte der Offenbarung unmittelbar gesetzt (posita) und gegeben und folglich ohne weiteres im Glauben festzuhalten sei. Sie ist im Grunde nichts anderes als die Constatirung einer übernatürlichen Thatsache als solcher; sie geht nicht so

---

[1] Vgl. Scheeben, Natur und Gnade S. 179 ff.

sehr vom Glauben aus als vielmehr zum Glauben hin; nur insofern geht sie vom Glauben aus, als sie unter den Glauben an den Inhalt der Offenbarungsquelle im allgemeinen die einzelnen Momente dieses Inhaltes subsumirt und so den Glauben selbst auf sie applicirt. Die Art dieses Verfahrens ist daher wesentlich die geschichtliche; dasselbe ist eine besondere Art der Geschichte, und weil es nicht so sehr im Glauben selbst wurzelt als vielmehr zum Glauben führt, ist es auch nicht durch und durch theologisch. Wenn man es nichtsdestoweniger gewöhnlich so nennt im Gegensatze zum philosophischen Verfahren, so benennt man es nicht nach seinem Princip, sondern nach seinem Ziele, insofern nämlich die Philosophie nicht danach strebt, eine Sache als glaubwürdig, sondern als evident nachzuweisen. Man nennt es theologisch, weil es Rechenschaft gibt von dem Glauben an eine bestimmte Wahrheit, nicht weil es durch den Glauben an eine Wahrheit Rechenschaft gibt von der Gewißheit einer andern Wahrheit, obgleich es natürlich, wie schon angedeutet, zum Glauben an die bestimmte Wahrheit effectiv nur führt unter Voraussetzung des allgemeinen Glaubens an den Inhalt der Offenbarungsquellen, durch welchen denn auch sein Resultat ergriffen und mit übernatürlicher Gewißheit angenommen wird.

3. In strengerem Sinne theologisch ist daher die Beweisführung aus bestimmten, bereits durch den Glauben angenommenen Wahrheiten, um dadurch von andern aus ihnen abgeleiteten Wahrheiten sich Gewißheit zu verschaffen. Hier ist der Glaube eigentlich die Wurzel, von welcher die Erkenntniß des theologischen Gebietes ausgeht. Die von ihm unmittelbar erfaßten Wahrheiten sind die Principien, aus welchen heraus und auf welchen ich ein von ihnen getragenes und gestütztes Gebäude von Wahrheiten aufbaue, die rationes, durch welche ich mir von allem Uebrigen, was ich auf dem durch den Glauben beherrschten Gebiete annehme oder annehmen will, Rechenschaft gebe und zur Gewißheit über dasselbe gelange. Das positive obengenannte Verfahren hat in der theologischen Wissenschaft nur die Bedeutung, welche in der Philosophie die Kritik der Erkenntnißprincipien besitzt. Wie hier diese Kritik nur dazu dienen soll, um nachher mit sichererem Bewußtsein aus den Principien das Gebäude der philosophischen Wissenschaft aufzubauen, so soll auch die Wissenschaft in der Theologie nicht damit abschließen, daß sie die zu glaubenden Sätze aus der Offenbarung feststellt, sondern erst nach Feststellung derselben fängt der eigentliche Aufbau der Theologie auf den gewonnenen Fundamenten an.

Da der Glaube uns nur neue Wahrheiten an die Hand gibt, aber kein neues Denkvermögen, so fällt die Ausbeutung jener Wahrheiten durch

regelrechte Schlußfolgerungen der Vernunft anheim. Die Vernunft ist es, die aus den geoffenbarten Wahrheiten andere herleitet und Rechenschaft von ihnen gibt. Die Form ihres Verfahrens ist daher dieselbe wie in der Philosophie; aber die Basis desselben, die Principien oder Grundwahrheiten, auf welche sie sich stützt, ist eine andere, festere und erhabenere. Sie wirkt zwar hier auch wie in der Philosophie mit ihrer eigenen Denkkraft, aber gehoben und getragen von einer höhern Kraft, der Kraft des Glaubens, in deren Dienst sie tritt und von der sie befruchtet und geadelt wird. Und darum ist auch die Frucht ihrer Thätigkeit eine ungleich höhere als in der Philosophie, darum beherrscht sie jetzt durch den Glauben ein höheres Gebiet, als sie aus sich besaß, und beherrscht es zugleich (caeteris paribus) mit größerer Sicherheit, als sie ihr eigenes Gebiet aus sich zu beherrschen vermag.

Natürlich ist die Gewißheit, welche durch Vernunftschlüsse aus Glaubensprincipien erreicht wird, nicht so groß wie die der Principien oder direct geoffenbarten Grundwahrheiten selbst, und sie wird um so kleiner, je mehr man sich von den Principien in der Ableitung der Consequenzen entfernt oder je geringer die Evidenz der Folgerung selbst ist. Aber solange der Zusammenhang zwischen Conclusion und Princip gleich evident ist, besitzt der theologische Schluß immer eine höhere Sicherheit als der entsprechende philosophische Schluß, weil die Basis, der Glaube, eine festere ist als die bloß natürliche Evidenz.

Wie ich durch Schlüsse aus geglaubten Wahrheiten andere, die nicht in sich selbst geoffenbart sind, ableiten und mir über dieselben Gewißheit verschaffen kann, so vermag ich auch solche, die ich bereits glaube und unmittelbar festhalte, außerdem auch noch aus andern, ebenfalls geglaubten Wahrheiten abzuleiten und somit von ihnen doppelte und dreifache Rechenschaft zu geben. Dieser Ableitung bedarf es an sich nicht, um jene Wahrheiten vernünftigerweise mit Gewißheit festzuhalten; es bedarf ihrer dazu ebensowenig als da, wo die Kirche etwas zu glauben vorlegt, noch der Traditions- oder Schriftbeweis unbedingt nothwendig ist. Noch viel weniger darf man hier die durch den Schluß erzielte Gewißheit der Glaubensgewißheit vorziehen. Denn wie auf philosophischem Gebiete die erst durch Deduction erkannten Wahrheiten die Principien, auf denen ihre Erkenntniß beruht, an Gewißheit nicht übertreffen können: so kann das noch viel weniger in der Theologie der Fall sein, wo die Principien unmittelbar von Gott verbürgt, die Schlußfolgerungen aber von der Richtigkeit des an sich fehlbaren Vernunftverfahrens bedingt sind. Unsere Gewißheit

würde vielmehr auf dem ganzen theologischen Gebiete dann am vollkommensten sein, wenn Gott auch diejenigen Wahrheiten, die wir nur schlußweise erkennen können, alle ausdrücklich geoffenbart hätte; und so müssen wir ihm jedenfalls besonders dankbar dafür sein, daß er uns nicht nur die schlechthin nothwendigen Principien, sondern auch noch viele Folgerungen derselben ausdrücklich geoffenbart und zu glauben vorgelegt hat.

Nichtsdestoweniger muß die Wissenschaft auch bei den im göttlichen Glauben ergriffenen Wahrheiten die eine aus der andern abzuleiten und so die eine durch die andere zu bekräftigen suchen. Denn es muß ihr daran liegen, für jede Wahrheit eine möglichst vielfache und allseitige Bürgschaft zu gewinnen, und das wird hier dadurch erreicht, daß jeder einzelne Glaubenssatz nicht nur formell in sich selbst, sondern auch virtuell in andern geoffenbart erscheint. Es muß ihr ferner daran liegen, daß sie die Summe der geoffenbarten Wahrheiten in ihrem logischen Zusammenhange auffaßt, um sie als ein Ganzes zu erkennen, in dem ein Theil den andern postulirt, und alle zusammen vom Ganzen getragen werden. Zu dem Ende muß sie die geglaubten Wahrheiten auf möglichst wenige einfache Wahrheiten zurückzuführen suchen, welche alle übrigen virtuell in sich enthalten. Auf ein einziges Princip lassen sich in der Theologie so wenig wie in andern Wissenschaften alle zu ihrem Gebiete gehörigen Wahrheiten zurückführen, schon deshalb nicht, weil sie viele durchaus contingente Wahrheiten in sich enthält. Aber in den einzelnen Abtheilungen ihres Gebietes läßt sich die Einheit des Erkenntnißprincips in hohem Grade durchführen, wie wir das namentlich bei der Trinität ausführlich zu zeigen versucht haben.

Ihre größte Bedeutung erhält aber die Herstellung des logischen Zusammenhanges zwischen den geglaubten Wahrheiten dann, wenn das Princip, woraus ich eine andere Wahrheit erschließe, zugleich den realen Grund derselben enthält, wie z. B. wenn ich die Verschiedenheit der göttlichen Personen aus der Productivität der ersten herleite. Denn in diesem Falle wird durch den Schluß nicht nur die Gewißheit, sondern auch das Verständniß des Schlußsatzes von innen heraus vermittelt, und damit gelangt zugleich die Gewißheit zu ihrer letzten Vollendung. Die Demonstration ist alsdann die demonstratio propter quid (a priori), im Gegensatze zur demonstratio quia (a posteriori), die wissenschaftliche Demonstration per excellentiam. Indes kann dieselbe in der Theologie nach ihrem vollen Werthe nur dann angewandt werden, wenn die Realgründe wirklich unmittelbar geoffenbart sind. In vielen Fällen muß der Realgrund

erst analytisch (a posteriori) nachgewiesen werden; alsdann stützt sich natürlich seine Gewißheit auf die Gewißheit der Wirkungen, aus denen er nachgewiesen wird, und die Einsicht in seinen Zusammenhang mit den letztern kann dann nur das Verständniß der letztern, nicht auch direct ihre Gewißheit fördern.

§ 106. Das zweite Moment der wissenschaftlichen Erkenntniß oder das Verständniß, der *intellectus*, der Glaubensobjecte.

Mit der im Vorstehenden besprochenen Constatirung der Wirklichkeit der anzunehmenden Wahrheiten muß das andere Moment wissenschaftlicher Erkenntniß Hand in Hand gehen, nämlich eine solche Auffassung des als wirklich erkannten Objectes, wodurch von dem Inhalte desselben Rechenschaft gegeben wird. Diese Auffassung muß das Object, also hier die Wahrheit, bestimmt und distinct und zwar so vorstellen, daß wir auch die Möglichkeit und den Grund seiner Wirklichkeit mit auffassen. Bei einem Systeme von Wahrheiten kommt dann hinzu, daß wir überdies das Verhältniß erkennen, in welchem die einzelnen Wahrheiten zu einander stehen und wodurch sie sich wechselseitig bedingen und postuliren.

Diese Auffassung nennt man im Gegensatze zum Urtheile über die Wirklichkeit des Objectes den intellectus, d. h. die Einsicht in den Inhalt desselben. Der intellectus im engern Sinne begnügt sich mit der Auffassung des Wesens der Sache und der darin gegebenen innern Möglichkeit derselben; insofern wir aber darüber hinaus auch für die Wirklichkeit der Sache Rechenschaft fordern, also den Grund, cur res sit vel esse debeat, suchen und finden, ist die Auffassung ein Act der ratio, namentlich wenn die Berechnung der einzelnen Wahrheiten in ihrem Verhältnisse zu einem höhern Ganzen mit in Anschlag gebracht wird. Wie aber intellectus und ratio (Verstand und Vernunft) ein Vermögen in der Seele sind, so kann man auch die ganze Auffassung des Inhaltes und der Gründe einer als wirklich angenommenen oder anzunehmenden Wahrheit einfach als intellectus, Verständniß derselben, bezeichnen.

Das Verständniß des als wirklich anzunehmenden Objectes muß in gewisser Beziehung dem Urtheil über die Wirklichkeit vorausgehen, indem ich nichts als wirklich behaupten kann, von dem ich gar nicht weiß, was es ist. Das Verständniß der Möglichkeit und des Grundes, wodurch das Mögliche wirklich wird, ist aber dazu keineswegs nothwendig, vielmehr

folgt dasselbe in der Regel erst nach der erkannten Wirklichkeit des Objectes durch nähere, eingehendere Betrachtung. Jedenfalls aber wird dieses Verständniß, wenn es dem Urtheil über die Wirklichkeit vorausgeht, die Annahme derselben wesentlich erleichtern und späterhin sie stärken und befestigen, wie im Gegentheil sein Mangel sie erschweren und beeinträchtigen würde. Ja die volle Einsicht in die Unmöglichkeit und die Abwesenheit jedes Grundes für die Wirklichkeit würde die Annahme der letztern gänzlich unmöglich machen.

Sehen wir also zu, inwieweit auf dem Gebiete des Glaubens ein Verständniß seiner Gegenstände (der geoffenbarten Wahrheiten) möglich ist, und inwieweit sich auch in dieser Beziehung die Theologie als Wissenschaft neben der Philosophie und im Unterschiede von ihr geltend machen kann.

1. Das Verständniß der geglaubten Dinge ist selbstverständlich ganz anderer Art als das der durch mittelbare oder unmittelbare Anschauung erkannten Dinge. Auf dem Gebiete der Vernunft gewinnen wir die Vorstellung von den Objecten in derselben Weise, in der wir auch die Gewißheit von ihrer Wirklichkeit gewinnen, dadurch nämlich, daß diese Dinge uns unmittelbar oder mittelbar gegenübertreten und so zugleich uns von ihrer Wirklichkeit versichern und ihr Bild uns eindrücken. Den Begriff der Objecte gewinnen wir hier aus ihnen selbst und können an der Hand desselben mit größerer oder geringerer Klarheit und Leichtigkeit die Möglichkeit der Objecte, die Gründe ihres Daseins und ihren Zusammenhang mit andern in gleicher Weise aufgefaßten Objecten verfolgen.

Die ausschließlich geoffenbarten Wahrheiten dagegen bleiben ihrem Inhalte nach trotz der Offenbarung für unser Auge unsichtbar und leuchten nicht in dasselbe hinein; folglich können sie uns ebensowenig eine Vorstellung von ihrem Inhalte einstrahlen, als wir von ihrer Wirklichkeit anders als durch den Glauben gewiß werden können. Für sie gibt es also auch kein solches Verständniß wie für die Gegenstände der Philosophie, keinen solchen intellectus, welcher die Sichtbarkeit derselben voraussetzte oder bewirkte. Ihr Verständniß müssen wir uns vermitteln durch die natürlichen, auf philosophischem Wege gewonnenen Begriffe, und die Offenbarung selbst kleidet jene Wahrheiten in die Formen und die Bezeichnungen dieser Begriffe.

Demnach scheint hier die Aufgabe der wissenschaftlichen Auffassung zunächst darin zu bestehen, daß die Vernunft die Objecte in die Formen der Begriffe hineinzwängt, welche sie auf dem natürlichen Gebiete gefunden hat. Allein das Uebernatürliche ragt über das Natürliche hinaus und kann

nicht in die Formen desselben eingeschlossen werden. Soll also der übernatürliche und deshalb übervernünftige Charakter der Glaubensobjecte gewahrt bleiben, dann müssen die Vernunftbegriffe selbst gehoben, verklärt und umgeformt werden nach Maßgabe der durch die Offenbarung gemachten Vorlage. Eine einfache Rectification, wie sie die Philosophie selbst zu ihrem eigenen Gebrauche mit den oft confusen, ungenauen und schiefen Begriffen des gewöhnlichen Lebens vornimmt, genügt hier nicht; diese Operation ist schon nothwendig zur richtigen wissenschaftlichen Auffassung der natürlichen Dinge. Die Begriffe dürfen in der specifisch theologischen Behandlung eben nicht in ihrem vollen, concreten Werthe angewandt werden, wie bei den natürlichen Dingen; nur nach den höchsten Momenten, in welchen die natürlichen Dinge den übernatürlichen ähnlich sind, dürfen sie auf diese übertragen werden, und diese Operation können wir nicht besser bezeichnen, als wenn wir sie eine Verklärung nennen, welche durch das Licht der Offenbarung an den natürlichen Begriffen auf ähnliche Weise vorgenommen wird, wie wir die sinnlichen Vorstellungen durch das geistige Licht der Vernunft zu Begriffen erheben.

Dieses Verfahren haben wir namentlich bei den Mysterien der Trinität, der Incarnation und der Eucharistie praktisch angewandt, indem wir z. B. die dem natürlichen Gebiete entnommenen Begriffe von Wesen, Person, Substrat u. a., wie sie die Philosophie festgestellt hat, erst einem Läuterungsprocesse unterzogen, ehe wir sie auf die übernatürlichen Objecte übertragen konnten.

Es ist klar, daß der durch solchergestalt verklärte Begriffe bewirkte intellectus oder das Verständniß der übernatürlichen Dinge nicht so deutlich und leicht sein kann wie das Verständniß der natürlichen Dinge auf philosophischem Gebiete. Nichtsdestoweniger hat ersteres wegen der Erhabenheit des Objectes, in das es uns Einsicht gewährt, trotz seiner geringern Klarheit einen ungleich größern Werth als das letztere, und die philosophischen Begriffe selbst haben dadurch, daß sie als Substrat der Verklärung dienen, eine höhere wissenschaftliche Bedeutung, als wenn sie auf ihrem eigenen Gebiete den Objecten congruent erscheinen.

Trotz der Dunkelheit, die ihnen anhaftet, geben die so verklärten Begriffe uns eine hinreichend bestimmte und abgegrenzte Vorstellung von den übernatürlichen Gegenständen und lassen uns somit, wenigstens in etwa, den Inhalt des Glaubens, das, was wir glauben, verstehen und es in uns nachdenken.

Dadurch können sie uns dann auch als Basis dienen für das weitere Verständniß der Glaubensobjecte, nämlich für den Nachweis der übrigen Momente ihrer Denkbarkeit.

2. Zum vollen Verständniß eines Objectes gehört nicht nur, daß man wisse, was es ist, sondern auch, wie und warum es sein kann und wirklich ist, also nicht nur, daß man sich bei der Sache etwas zu denken, sondern auch, daß man das Gedachte als realisirbar und realisirt zu denken und zu begreifen vermag.

Die erste Bedingung, daß eine Sache existiren könne, ist die innere Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit derselben, welche darin besteht, daß die nothwendig von ihr auszusagenden Prädicate auch wirklich miteinander vereinbar sind. Die Einsicht in dieselbe ist negativ schon unmittelbar damit gegeben, daß man überhaupt eine wahre, wenn auch keine ganz adäquate Vorstellung von dem Objecte hat, daß man sich also überhaupt bei demselben das denkt, was es wirklich ist; denn bei einer solchen Erkenntniß des Objectes ist es undenkbar, daß ein etwa wirklich vorhandener Widerspruch dem Erkennenden entgehen sollte. Die positive Einsicht aber in die Art und Weise, wie die Momente eines Objectes zu einander passen und sich zusammenfügen, ist größer oder geringer je nach der mehr oder minder klaren und adäquaten Auffassung des Objectes. Von den specifischen Glaubensobjecten oder Mysterien gewinnen wir nun niemals eine ganz adäquate Erkenntniß, da wir hier immer mit analogen Begriffen arbeiten, d. h. mit Begriffen, die von dem natürlichen Gebiete hergenommen sind und auf das Uebernatürliche nur in einer gewissen Weise angewandt werden können. Wenn aber diese Begriffe überhaupt richtig sind, dann müssen sie uns auch wenigstens die negative Einsicht gewähren, daß in den Glaubensobjecten kein evidenter Widerspruch ist. Hierzu ist allerdings die richtige Bestimmung des analogen Begriffes erforderlich. Wer die übernatürlichen Objecte ohne weiteres in natürliche Begriffe hineinzwängen will, wird leicht, aber auch ohne Grund, unvereinbare Momente und also innern Widerspruch in ihnen zu entdecken glauben. Dagegen vermögen aber bloß analoge Begriffe zur Gewinnung einer positiven Einsicht in die innere Möglichkeit eines Objectes nur wenig beizutragen. Infolgedessen sind die übernatürlichen Objecte um so weniger positiv als möglich erkennbar, je mehr ihr Begriff nur durch Analogie gewonnen werden kann. In dieser Hinsicht steht ihre Erkenntniß hinter der philosophischen Erkenntniß natürlicher Objecte zurück. Da jedoch auch bei diesen wenigstens in den tiefern Regionen wegen der Dunkelheit, die selbst den directen Begriffen

anhaftet, die positive Möglichkeit in der Wissenschaft keine große Rolle spielt, so darf man es erst recht der theologischen Wissenschaft nicht zum besondern Nachtheil anrechnen, wenn sie in dieser Beziehung nicht viel leistet. Beruht doch gerade hier die Unbegreiflichkeit auf der Erhabenheit der Gegenstände, welche die größte Würde der theologischen Wissenschaft ausmacht und durchaus verlangt, daß es in ihr Unbegreiflichkeiten gebe. Die Möglichkeit schlechthin wird hier durch den Glauben an die Wirklichkeit präsumirt, wie sie auf philosophischem Gebiete, z. B. in Bezug auf die Verbindung der Seele mit dem Körper, dadurch präsumirt wird, daß dieselbe sich in ihrer Verwirklichung sichtbar darstellt.

3. Die zweite Bedingung, damit eine Sache sein könne, ist die, daß eine Ursache da sei, welche die Macht habe, dieselbe zu verwirklichen — die äußere Möglichkeit. Wenn ich von der Wirklichkeit einer Sache bereits überzeugt bin, versteht es sich von selbst, daß eine solche Ursache existirt; aber ich verlange dann auch zu wissen, welches dieselbe sei, und wodurch sie in stand gesetzt sei, die Wirkung hervorzubringen. Zu erfahren, welches die Ursache einer gegebenen Wirkung sei, ist in der Regel leicht, indem die Wirkung selbst ihre Ursache verräth; aber gerade deshalb, weil wir die Ursache in der Regel nur aus der Wirkung erkennen, ist es ungleich schwerer, die Eigenschaften, wodurch die Ursache zur Hervorbringung der Wirkung befähigt wird, so zu erkennen, daß wir die Hervorbringung selbst durchschauen. So ist auch in der Theologie die Ursache der übernatürlichen Objecte bald gefunden; es kann keine andere sein als die höchste, Gott selbst. Ebenso ist leicht erkannt, daß jene Objecte, um von Gott hervorgebracht zu werden, eine unendliche Macht und Weisheit erfordern. Wie aber jene Wirkungen in der unendlichen Macht und Weisheit Gottes verborgen sind, und wie sie daraus erklärt werden können, sehen wir mit der Vernunft noch weit weniger ein, als wir die Production der geschaffenen Naturen aus Gott zu begreifen vermögen. Wir können nur einsehen, daß Gott kraft seiner unendlichen Macht und Weisheit unendlich mehr zu wirken vermag, als wir bitten und verstehen können. Nichtsdestoweniger zeigt uns der Glaube in Gott selbst eine überaus wunderbare innere Wirksamkeit in den trinitarischen Productionen, die uns in etwa positiv begreifen läßt, wie er auch nach außen nicht bloß andere Naturen hervorbringen, sondern auch seine Natur in übernatürlicher Weise denselben mittheilen könne. Um aber auf diese Weise in Gott das zu erkennen, was die Wurzel aller übernatürlichen Wirkungen nach außen ist, darf die Vernunft nicht bei demjenigen Begriffe

von Gott stehen bleiben, den sie aus sich selbst gewinnt; sie muß den höhern Begriff zur Basis nehmen, den die Offenbarung ihr an die Hand gibt. Auf ihn gestützt sieht sie dann nicht nur, wie Gott virtuell seine übernatürlichen Wirkungen in sich enthält, sondern auch, wie er als Ideal die causa exemplaris derselben ist, sie folglich durch ein reales Vorbild in sich enthält. Sind doch die trinitarische Einheit und die trinitarischen Beziehungen, wie wir früher gezeigt haben, der Urtypus, woraus Gott selbst die Idee seiner übernatürlichen Beziehungen nach außen und seiner Vereinigung mit der Creatur in der Incarnation und der Gnade schöpft; und so können auch wir durch die Erkenntniß dieses Ideals in etwa erkennen, wie die übernatürlichen Werke in Gott enthalten sind und aus ihm hervorgehen.

Uebrigens ist die klare Auffassung der Art und Weise, wie die wirkende Ursache befähigt sei, die Wirkung hervorzubringen und sie wirklich hervorbringe, in allen Wissenschaften insofern von untergeordneter Bedeutung, als man die Kräfte eben nur aus den Wirkungen erkennt und nach ihnen schätzt. Selbst in den Naturwissenschaften bleiben die Kräfte immer in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt, und die wissenschaftliche Reduction der Wirkungen auf die Ursachen ist weiter nichts als eine Feststellung der Gesetze, nach welchen die Wirkungen hervorgebracht werden und eine die andere nach sich zieht, aus denen man ferner schließt, daß die Kraft, welche die eine Wirkung hervorbringen kann, auch eine andere, verwandte hervorzubringen vermöge. Bei den übernatürlichen Wirkungen Gottes läßt sich nun aber ein durchaus ähnliches Verfahren anwenden. In etwa könnte man schon die sichtbaren Werke Gottes zur Bewährung seiner geheimnißvollen Kräfte anführen. Da jedoch diese in einer ganz disparaten Sphäre liegen, so verlangt das streng wissenschaftliche Verfahren, daß man die Möglichkeit einer übernatürlichen Wirkung durch die Möglichkeit einer andern, ebenso oder noch mehr wunderbaren illustrire, wie z. B. die Väter aus der Incarnation die Mysterien der Gnade und der Eucharistie als möglich erweisen.

4. Nachdem nun so das Verlangen des Intellectes nach Einsicht in die Möglichkeit des als wirklich geglaubten Objectes in etwa befriedigt worden, kommt jetzt die Frage nach dem Warum der Wirklichkeit, d. i. nach dem Zwecke, zu dessen Erreichung das Object verwirklicht worden, resp. nach dem Motive, wodurch die Verwirklichung einer bestimmten Idee begründet wird. In einer Hinsicht bezieht sich diese Frage auch noch auf die äußere Möglichkeit

der Wirkung, insofern nämlich die Macht der Ursache allein die Wirkung nicht erklärt, wenn dieselbe nicht auch einen Zweck hat, den sie bei Setzung der Wirkung verfolgt, und der sie zu derselben bestimmt. Andererseits umfaßt die Frage aber auch schon die Nothwendigkeit der Wirkung, da der wirklich intendirte Zweck, insofern er für das Eintreten der Wirkung maßgebend ist, dieselbe auch nothwendig nach sich zieht. Es gibt zwar auch Mittel, welche zur Erreichung des ihnen vorgesteckten Zweckes nicht unbedingt nothwendig sind; dann werden sie aber auch von einer weisen Ursache nur insofern gewählt, als dieselbe den Zweck eben in einer besondern Vollkommenheit intendirt und zu dieser Vollkommenheit des Zweckes die betreffenden Mittel wieder schlechthin nothwendig sind.

In der Vermittlung der Einsicht in die Zweckbeziehung, Bedeutung und Nothwendigkeit der einzelnen Mysterien ist die Theologie am glücklichsten, hier hat sie die ergiebigste und erquicklichste Thätigkeit zu entfalten. Nur darf man keine andern als durchaus sachgemäße Ansprüche erheben; ungerechtfertigt wäre es, wenn die Vernunft für freie Werke Gottes eine absolute Nothwendigkeit prätendiren, oder für die übernatürlichen Werke insbesondere die Zwecke, welche dieselben bedingen, auf ihrem eigenen Gebiete finden wollte. Für freie Werke Gottes kann es nur eine relative Nothwendigkeit geben, in Voraussetzung eines von Gott factisch intendirten Zweckes; und der Zweck solcher Dinge, die einer übernatürlichen Ordnung angehören, kann wesentlich auch nur in dieser liegen, obgleich die Erreichung von Nebenzwecken zu Gunsten der natürlichen Ordnung nicht ausgeschlossen ist. Desgleichen kann die Vernunft dieses Verständniß der übernatürlichen Werke Gottes nicht aus dem Buche der Natur, sondern nur aus dem Buche der göttlichen Offenbarung gewinnen, in welchem Gott, wie seine geheimnißvollen Werke selbst, so auch die Bedeutung und den Plan derselben offengelegt hat.

Wie diese Seite des Verständnisses der Glaubensobjecte zu behandeln ist, haben wir namentlich an den Mysterien der Incarnation und der Eucharistie praktisch zu zeigen versucht. Man kann dabei von dem betreffenden Werke selbst ausgehen und aus seinem Wesen folgern, welche seiner würdige Bestimmung es haben könne und müsse; oder wenn Gott selbst, wie das vielfach der Fall ist, in seiner Offenbarung bestimmte Zwecke ausdrücklich bezeichnet hat, so beginnt man mit dem Zwecke und deducirt daraus die Wirklichkeit und Beschaffenheit der zur Erreichung desselben nothwendigen Werke. In beiden Fällen hält sich offenbar der intellectus auf theologischem Gebiete.

Es ist ferner klar, daß das Streben nach Einsicht in die Zwecke der Werke Gottes nicht beim nächsten Zwecke derselben stehen bleiben kann, sondern bis zum letzten, über den hinaus es keinen andern mehr gibt, vordringen muß. So z. B. dürfen wir von dem Mysterium des Urstandes nicht bloß Rechenschaft geben durch den Hinweis auf die Herrlichkeit, die dadurch dem Menschen zu theil wurde, sondern wir müssen weiter fortschreiten zu der Seligkeit, zu deren Erreichung er durch dasselbe berufen war, und zu der übernatürlichen Verherrlichung Gottes, die dadurch erzielt werden sollte. Außerdem müssen wir die einzelnen Mysterien als Glieder eines großen Ganzen betrachten, in welchem der Zweck des Einzelnen nicht bloß durch seinen individuellen Charakter, sondern auch durch seine Beziehung zum Ganzen bestimmt wird. Wir müssen einsehen, wie die Glieder dieses Ganzen im Plane Gottes füreinander bestimmt und aufeinander angelegt sind, wie alle geheimnißvollen Werke Gottes mit dem Mysterium der Gottheit als ihrer Wurzel zusammenhangen, wie sie zur Mittheilung Gottes an die Creatur und zu dessen eigener Verherrlichung aneinander gereiht sind. Wir müssen mit einem Worte einen Einblick gewinnen in den wunderbaren Plan der übernatürlichen Ordnung, und so die Bedeutung des Einzelnen aus seiner Stellung zum Ganzen und das Ganze in seiner harmonischen Einheit aus dem Gehalte und dem Zusammenhange der einzelnen Theile zu würdigen suchen.

Durch diesen Einblick bemächtigen wir uns dann in unserer Auffassung des objectiven Systemes der Glaubenswahrheiten. Wenn nun das organische System der zu erkennenden Gegenstände die objective Wissenschaft bildet, dann besteht offenbar die subjective Wissenschaft in der Auffassung und geistigen Reflectirung dieses objectiven Systemes; und wenn nun diese Auffassung in der Theologie trotzdem, daß wir die Wirklichkeit des Systemes hier nur durch den inevidenten Glauben festhalten und die Glieder desselben nur durch analoge Begriffe auffassen, dennoch im ausgedehntesten Maße möglich ist, dann ist auch die Theologie ebensogut eine Wissenschaft wie die Philosophie und jede andere natürliche Wissenschaft.

5. Die Aufgabe der Theologie umfaßt also nach dem Gesagten folgende Punkte. Voraus geht die philosophische (oder wie man heute gewöhnlich sagt, apologetische) Arbeit, welche das Dasein Gottes, die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der göttlichen Offenbarung beweist. Dann bemächtigt sich die Theologie zunächst als sogen. positive Theologie des in den Erkenntnißquellen der Offenbarung, Tradition und Schrift, enthaltenen Stoffes. Sie eruirt und beweist die einzelnen Glaubenssätze

aus den genannten Quellen und entwickelt aus den Haupt- oder Fundamentalsätzen die abgeleiteten Dogmen. Mit letztern leitet sie schon zur eigentlichen (speculativen) Theologie über, welche zunächst in das Verständniß der Dogmen einführt. Zu dem Zwecke formulirt und präcisirt sie die von den natürlichen Dingen hergenommenen Begriffe zu der Fassung, in welcher sie auf die übernatürlichen Wahrheiten angewandt werden können. Hierdurch liefert sie den wenigstens negativen Beweis für die innere Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit) der specifisch übernatürlichen Wahrheiten oder Mysterien. Sie zeigt z. B., daß es keinen Denkwiderspruch enthält, wenn wir in Gott nur ein Wesen, aber drei Personen statuiren, wofern nur die Begriffe von Wesen und Person in der für dieses Mysterium geeigneten Fassung angewandt werden. Alsdann geht die speculative Theologie dazu über, Ursachen und Zweckbeziehungen der übernatürlichen Wahrheiten oder Thatsachen zu erforschen. Das Mysterium in Gott, die Trinität, hat keine äußere Ursache; es ist vielmehr der Grund seiner selbst. Für die aus dem Schoße der Gottheit heraustretenden Mysterien ist Gottes unendliche Macht und Liebe die Ursache. Indem die Theologie sodann die Zwecke der Mysterien beleuchtet, gewinnt sie das Verständniß für das gegenseitige Verhältniß derselben und für deren Gruppirung zu einem wohlgeordneten System. Sie steigt nämlich hinauf bis zu dem höchsten und allumfassenden Zweck der außergöttlichen Mysterien, welcher in der Nachbildung der trinitarischen Mittheilungen und dadurch in der äußern Verherrlichung Gottes besteht.

Die alten Theologen und Philosophen definirten eine auf solche Weise gewonnene subjective Wissenschaft (= Wissen) als notitia rerum ex causis. In diese Definition läßt sich alles, was wir über die wissenschaftliche (speculative) Thätigkeit in der Theologie gesagt haben, kurz zusammenfassen. Unter notitia versteht man die allseitige Auffassung der Sache nach allem dem, wovon ihr Wesen und ihre Wirklichkeit abhängt. Da haben wir denn zuerst die causa formalis, die innere Wesensbestimmung des Objectes, von der auch die innere Denkbarkeit und Möglichkeit abhängt, und diese gewinnen wir in der Theologie durch die Präcisirung der analogen Begriffe; zweitens die causa efficiens, von welcher die äußere Realisirbarkeit der Sache abhängt, und diese finden wir, ebenso wie die causa exemplaris, in Gott, nach seiner übernatürlichen Kraft und Vollkommenheit betrachtet, obgleich wir die Kraft Gottes und ihre Beziehung auf die Objecte nicht vollkommen begreifen; endlich die causa finalis, welche wir in den verschiedenen, einander untergeordneten übernatürlichen

Zwecken, in letzter Instanz aber in der übernatürlichen Verherrlichung Gottes erkennen.

Man könnte nun noch fragen, ob in der Theologie auch die causa materialis in Betracht zu ziehen sei. Wenn wir unter causa materialis im weitern Sinne das Substrat verstehen, in welchem ein bestimmtes Object besteht, nicht ein Element des Objectes selbst, dann können wir füglich sagen, die causa materialis, welche den strict theologischen, übernatürlichen Objecten unterstellt ist, sei eben die natürliche Ordnung der Dinge, auf welcher und über welcher die übernatürliche aufgebaut ist. Diese Ordnung an sich zu betrachten, ist zunächst Aufgabe der Philosophie. Die Theologie hat nur das Verhältniß zu berücksichtigen, in welchem das Natürliche zum Uebernatürlichen steht, und namentlich soviel als möglich zu der Einsicht zu verhelfen, daß letzteres dem erstern nicht widerspreche, vielmehr in der schönsten Weise an dasselbe sich anschließe, um es zu krönen und zu vollenden. Sie hat z. B. zu zeigen, daß in Gott die Trinität der Personen die Einheit und Unendlichkeit der Natur nicht zerstört, vielmehr dieselbe im erhabensten Lichte ihrer Unendlichkeit erscheinen läßt, daß beim ersten Menschen die übernatürliche Ausstattung der Idee der menschlichen Natur nicht zuwiderlaufe, sondern, an alle edlern Momente derselben anknüpfend, sie verkläre, nur die natürlichen Mängel unterdrücke u. s. w. Da ferner das Uebernatürliche nichts anderes sein soll als eine Erhebung und Verklärung der Natur, so hat sie auch in der Entwicklung desselben immer Rücksicht auf die Natur zu nehmen, um seine einzelnen Momente derselben anzupassen. So muß z. B. das Wirken der habituellen wie der actuellen Gnade in der Seele den verschiedenen Kräften der Seele, sowie der Stellung dieser Kräfte zu einander und den besondern Eigenthümlichkeiten dieser Kräfte so angepaßt werden, daß es ihrer Natur nicht widerspricht, vielmehr als eine Veredlung und Vervollkommnung derselben erscheint[1].

Diese theologische Auffassung und Verwerthung des Verhältnisses des Natürlichen zum Uebernatürlichen setzt die möglichst genaue Kenntniß des erstern voraus, und da dieselbe an sich eine rein philosophische ist, so hat hier die Philosophie den Boden für den Bau der Theologie herzurichten, die Fundamente für denselben zu legen. Aber das Verhältniß selbst zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen vermag sie nicht zu bestimmen; zu

---

[1] Diese Operation ist besonders in Pars 2 der Summa des hl. Thomas in großartigem Maßstabe ausgeführt, indem durchgängig eine gründliche Entwicklung der Natur, ihrer Kräfte und ihres Lebens zu Grunde gelegt wird, um darauf die Gestaltung der übernatürlichen Ordnung aufzubauen.

dessen Erkenntniß ist auch die Erfassung des andern Terminus nothwendig, die nur durch die Offenbarung Gottes gewonnen werden kann. Wenn die Philosophie selbst dieselbe aus sich gewinnen könnte, müßte das Uebernatürliche virtuell schon im Natürlichen enthalten sein, müßte es dasselbe zur Wurzel, nicht bloß zur Unterlage haben. Denn aus dem Boden, worauf ein Gebäude steht, selbst wenn der Grundriß desselben durch die Beschaffenheit des Bodens schon bedingt ist, vermag man doch nicht seine Beziehungen zum Gebäude oder gar das Gebäude selbst zu erkennen.

Hier also, in der Bestimmung des Verhältnisses des Uebernatürlichen zum Natürlichen, kommt die theologische Erkenntniß in die engste Berührung mit der philosophischen, ohne sich jedoch mit derselben zu verschmelzen. Hier wie überall bleibt sie von derselben wesentlich dadurch verschieden, daß ihr Object und der Standpunkt, von dem sie auszugehen hat, durch die Offenbarung gegeben, nicht in der Vernunft vorhanden ist. Es ist zwar der natürliche intellectus, die natürliche Vernunft, durch welche wir nach der Einsicht in die Offenbarungswahrheiten verlangen und mit welcher wir dieselbe bewerkstelligen; aber wir können sie nur dadurch bewerkstelligen, daß die Vernunft an der Hand der Offenbarung über ihr eigenes Gebiet hinausgeht, durch Verklärung ihrer eigenen Begriffe die höhern Objecte erfaßt und alsdann dieselben nach allen Seiten hin betrachtet und entwickelt.

§ 107. Die organische Einheit des *intellectus* und des Glaubens bei der Herstellung der theologischen Erkenntniß.

1. Aus der bisherigen Darstellung geht klar hervor, daß die durch die Theologie vermittelte Einsicht in die übernatürlichen Wahrheiten (intellectus rerum creditarum) den Glauben an dieselben (fides) nicht ausschließt, auch ihn nicht ersetzt, sondern vielmehr ihn von Anfang an voraussetzt und in allen Stadien ihrer eigenen Entwicklung von demselben getragen wird. Denn die wissenschaftliche Auffassung der Objecte allein ohne ein gewisses Urtheil über die Wahrheit derselben erfüllt noch nicht den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntniß. Bei der Auffassung der übernatürlichen Dinge nun enthält die Auffassung an und für sich gar keine positive Bürgschaft auch nur für die ideale, geschweige denn für die reale Wahrheit des Aufgefaßten: nicht für die reale Wahrheit — denn die übernatürlichen Objecte sind mit Ausnahme der Trinität ihrem Wesen nach contingent, und damit, daß ich sie für denkbar halte, ist nicht gegeben, daß sie auch wirklich sind; nicht für die ideale Wahrheit, d. i. die

innere Möglichkeit der Realisirung — denn da ich dieselben mit meinen analogen Begriffen nicht vollkommen durchschaue und nur constatiren kann, daß ich selbst keinen Widerspruch in ihnen erblicke: so vermag ich nicht entschieden zu urtheilen, ob sie objectiv möglich sind oder nicht.

Ueber die objective Möglichkeit und Wirklichkeit derselben kann ich troß meiner Einsicht in dieselben positiv nur urtheilen durch den Glauben an die göttliche Offenbarung, welche sie mir zur Auffassung vorlegt und dabei ihre objective Wahrheit verbürgt. Wenn ich also auch einen Begriff als mit einem andern zusammenhangend und in ihm gegeben evident auffasse, dann kann ich doch über die objective Wahrheit des erstern nur urtheilen durch den Glauben, womit ich die objective Wahrheit des letztern festhalte; denn eine übernatürliche Wahrheit kann ich immer nur aus einer andern ebenfalls übernatürlichen ableiten. Und wenn ich auch kraft des Verständnisses der geoffenbarten Objecte die Abhängigkeit eines Objectes von seinen realen Gründen einsehe, so gewinne ich doch nur insofern eine Ueberzeugung von seiner objectiven Wahrheit, als ich durch den Glauben das Vorhandensein und den Charakter dieser Gründe erkenne.

Folglich kann ich das System der übernatürlichen Wahrheiten nur insofern mit Ueberzeugung von seiner objectiven Wahrheit in meinem Geiste nachconstruiren, als ich die Cardinalpunkte, worauf es ruht, die Wurzeln, woraus es sich entwickelt, im Glauben festhalte. Häufig ist diese Wurzel unmittelbar im Glauben gegeben, und dann kann ich ohne weiteres aus ihr heraus das System entwickeln; zuweilen ist aber auch aus einer oder mehreren ausdrücklich geoffenbarten Wahrheiten der ihnen unterstellte Grundgedanke erst durch Analyse zu ermitteln. Ersteres ist z. B. der Fall bei der Trinität; hier fanden wir die Wurzel in der innern Productivität und Fruchtbarkeit der göttlichen Natur; bei allen Mysterien, welche contingente Werke Gottes sind, liegt die Wurzel, woraus wir sie erkennen, in den Zwecken, welche sie erfüllen sollen und durch deren Erfüllung sie mit dem Mysterium der Trinität als ihrem letzten Ziele in Verbindung treten.

Diese Wurzeln vorausgesetzt, lassen sich in der Theologie alle aus ihnen hervorgehenden Wahrheiten mit wissenschaftlicher Bestimmtheit und Consequenz erklären und ableiten. Aber die Wurzeln selbst, die ersten Principien, lassen sich nicht durch eine streng wissenschaftliche Operation herleiten; von ihrem Inhalte läßt sich nur eine analoge Erklärung geben, ihre Gewißheit nur durch den Glauben festhalten.

2. Nichtsdestoweniger, wenn diese Principien recht aufgefaßt sind, werden sie eben durch ihre Auffassung auch schon in etwa wahrscheinlich, acceptabel für die Vernunft, zuweilen sogar in dem Grade, daß man sie als selbstverständlich betrachten und ihre objective Wahrheit, auch abgesehen vom Glauben, präsumiren zu können glaubt.

Diesen Punkt müssen wir etwas genauer beleuchten, weil er, klar ins Licht gestellt, die Quelle der meisten Mißverständnisse in betreff des innersten Charakters der theologischen Wissenschaft verstopft.

Wenn ich nämlich den Inhalt eines theologischen Princips, z. B. daß es innere Productionen in der Erkenntniß und Liebe Gottes gibt, daß Gott die Menschen zur unmittelbaren Anschauung seiner selbst bestimmt hat, daß er bei der Erlösung seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugleich in unendlicher Weise offenbaren will, recht verstehe und erwäge: dann kann ich mit der bloßen Vernunft zunächst einsehen, daß ich in diesen Objecten keinen evidenten Widerspruch weder mit sich selbst, noch mit dem, was die Vernunft aus sich von der Natur Gottes und des Menschen als feststehend erkennt, entdecke, daß also auch die Vernunft gegen die Annahme dieser Principien kein Veto einlegen kann. Obgleich die Vernunft damit nicht einmal über die ideale Wahrheit der Principien entscheidet, so kann sie doch einsehen, daß, die objective Denkbarkeit derselben vorausgesetzt, beim Eintreffen derselben einerseits Gott sowohl nach innen als nach außen im schönsten Glanze seiner Unendlichkeit erscheine, und der Mensch andererseits zu einer unaussprechlichen Höhe der Würde und Seligkeit erhoben werde, daß also einerseits die erhabene Idee, welche die Vernunft aus sich selbst von Gott hat, in der glänzendsten Weise bewährt, und andererseits die kühnsten Wünsche der menschlichen Natur überreichlich befriedigt werden würden. Sie muß sich eingestehen, daß die Unendlichkeit Gottes noch eine Menge von Vollkommenheiten enthalten könne und müsse, die sich im Spiegel der Geschöpfe nicht kund geben; und der Drang der Natur geht dahin, von Gott sowohl in betreff seines Wesens als in betreff der äußern Wirksamkeit stets, sobald nur der geringste Anhaltspunkt gegeben ist, das Beste zu denken, für sich selbst aber, wo sie nur irgendwie kann, von der unendlichen Güte Gottes das Beste zu erwarten. Somit wird sie von jenen Wahrheiten nicht nur nicht zurückgeschreckt, sondern fühlt sich sogar zu ihnen hingezogen, fühlt sich geneigt, sie zu präsumiren. Die wenn auch nur dunkel erfaßte Convenienz dieser Wahrheiten mit den von der Vernunft erkannten und werthgehaltenen Objecten und dadurch mit der Ver-

nunft selbst begründet eine gewisse Verwandtschaft derselben mit der Vernunft, auf welcher die Anziehungskraft beruht, wodurch sie die Vernunft zu ihren Gunsten stimmen und einnehmen. Diese Stimmung der Vernunft zu Gunsten einer Wahrheit, welche nicht so sehr auf dem Einleuchten der letztern, als vielmehr auf der Güte und Schönheit ihres Inhaltes beruht, hat Analogie mit dem pius credulitatis affectus, woraus der positive und übernatürliche Glaube hervorgeht; ja sie ist eben in der Natur der Keim, auf welchen die zum theologischen Glauben führende Gnade gepfropft wird, um ihn zu erheben und zu verklären. Sie ist somit in sich selbst ein gewisser natürlicher Glaube, eine gewisse Hingabe des Willens an das übernatürliche Object, welche zwar keine definitive Gewißheit zu geben vermag, aber dennoch ein Präjudiz zu Gunsten der Wahrheit erzeugt und daher die absolute Indifferenz der Vernunft gegen dieselbe ausschließt. Vollkommen wird diese Indifferenz jedoch erst aufgehoben durch den positiven Glauben an die göttliche Offenbarung, welche die objective Wahrheit des Präsumirten unumstößlich verbürgt: wie auch jene präsumtive Stimmung selbst erst recht lebendig und wirksam wird durch die übernatürliche Gnade, welche uns die übernatürlichen Objecte in einem ihnen verwandten Lichte vorstellt und unsern Willen erst recht die ihnen eigenthümliche Anziehungskraft empfinden läßt. Aber selbst die Gnade führt nicht auf diesem Wege zur Gewißheit, sondern nur, indem sie zur willigen Hingabe an die göttliche Offenbarung, also zum Glauben antreibt.

Wenn wir nicht irren, gibt das Gesagte uns den besten Aufschluß über die psychologische Möglichkeit und den wahren Werth der Aussprüche und des Verfahrens mancher großen Theologen, welche einerseits mit allem Nachdrucke die absolute Nothwendigkeit des positiven Glaubens zur sichern Erkenntniß der Mysterien anerkennen, und dann doch andererseits oft so verfahren, als wollten sie dieselben unabhängig von diesem Glauben zur Gewißheit bringen. Weder eine eitle Ueberschätzung der Vernunft, noch eine offenbare logische Inconsequenz dürfen wir so gelehrten und heiligen Männern, wie einem Anselmus, Bonaventura, Richard von St. Victor zuschreiben. Ihre Verfahrungsweise läßt sich allerdings zum Theil schon daraus erklären, daß die Kraft des Glaubens ihnen die Mysterien so nahe brachte oder vielmehr ihr geistiges Auge unbewußt so hoch erhob, daß sie das Unsichtbare zu schauen glaubten und mit der Fülle ihres Lichtes auch andere erleuchten zu können vermeinten, ohne den natürlichen Standpunkt der Vernunft von dem der durch den Glauben erhobenen

immer deutlich zu unterscheiden, obgleich, wie wir früher[1] gesehen, der hl. Bonaventura und Richard das zuweilen sehr entschieden thun. Aber man muß hinzunehmen, daß bei ihnen auch in der Vernunft, abgesehen vom theologischen Glauben, jene ideale Stimmung vorherrschte, von der wir oben sprachen, und kraft deren sie das, was sich in der Form der höchsten Güte und Vollkommenheit darbot, selbst dem noch Ungläubigen als annehmbar hinstellten, in dem richtigen Gefühle, daß derjenige, welcher die Mysterien des Glaubens von dieser Seite einmal aufgefaßt habe, die äußere Offenbarung leicht annehmen werde und den Glauben an dieselbe schon in etwa anticipirt habe. Wenn sie daher von rationes necessariae sprechen, womit sie seposita scriptura die Glaubenslehren beweisen wollten, so ist das so zu verstehen, daß sie die einzelnen Glaubenslehren mit nothwendiger, unausweichlicher Consequenz aus Gründen und Principien beweisen wollen, welche streng genommen zwar nur durch den Glauben an die positive Offenbarung gewiß werden können, die aber doch niemand, der guten Willens ist und einen offenen Sinn für die Größe Gottes und die Erhabenheit der Bestimmung des Menschen mitbringt, läugnen werde, namentlich da, wo es sich darum handelt, die von ihnen abhängigen Daten der Offenbarung zu rechtfertigen oder zu erklären. So z. B. konnte der hl. Bonaventura voraussetzen, daß ihm niemand läugnen werde, die unendliche göttliche Güte werde auch wesentlich und in unendlicher Weise mittheilsam sein, ein Princip, woraus er die ganze Trinitätslehre entwickelt; so dachte der hl. Anselmus nicht daran, es möchte ihm jemand abstreiten, daß es in der göttlichen Erkenntniß und Liebe, wie in der menschlichen, nach deren Analogie wir jene auffassen, eine wirkliche Production eines Wortes und eines Hauches gebe, ferner daß der Mensch zur Anschauung Gottes bestimmt sei, oder daß Gott in der Erlösung seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in gleich vollkommener Weise zur Geltung bringen wolle; und so konnte er gutes Muthes die Einzelheiten der Dogmen von der Trinität, der Urgerechtigkeit und der Incarnation deduciren.

Der hl. Thomas ist in dieser Hinsicht durchweg vorsichtiger. An unzähligen Stellen erklärt er, daß die Ausgangspunkte des mystischen Theiles der Theologie nur durch Gleichnisse und Analogien verdeutlicht und durch ihre Congruenz mit den Vernunftwahrheiten nur in etwa wahrscheinlich und annehmbar, probabiles, gemacht werden können; er macht sogar öfters auf die Gefahren und Nachtheile aufmerksam, welche daraus entstehen

[1] S. § 7, 2.

könnten, daß man einen demonstrativen Beweis dieser Grundsätze prätendire. Bei der Trinität tritt das am deutlichsten zu Tage, wie wir früher sahen. Bei der übernatürlichen Bestimmung des Menschen hingegen verfährt er oft ähnlich wie der hl. Anselmus, indem er die Existenz derselben aus dem natürlichen Verlangen des Menschen, die Ursache aller Dinge zu schauen, welches nicht getäuscht werden könne, ableitet. Ja in der Summa contra gentiles scheint er diese Bestimmung und alles, was daraus folgt, geradezu in die Kategorie der natürlichen Wahrheiten zu stellen; denn er behandelt sie im dritten Buche unter den Vernunftwahrheiten, während er erst im vierten zu den Mysterien übergeht. Wie jedoch dieses specielle Verfahren zu verstehen sei, haben wir an einer andern Stelle[1] bereits zu erklären versucht. Hier bemerken wir nur, daß der hl. Thomas durchweg die Nothwendigkeit und die Bedeutung des übernatürlichen Glaubens hauptsächlich gerade darauf gründet, daß die Vernunft nur durch ihn auf die Erreichung des übernatürlichen Zieles der Anschauung Gottes vorbereitet und dazu angeleitet werden könne. Die Vernunft strebt von Natur nach einer vollkommenen Erkenntniß des letzten Grundes, aber so, daß sie erst im übernatürlichen Glauben die bestimmte Aussicht auf dieselbe erhält, durch welche das wirksame, lebendige Streben nach derselben, welches zu ihrer Erreichung führt, bedingt wird[2].

---

[1] S. § 93, 2.

[2] Vgl. 2, 2, q. 4, a. 1 sqq.; qq. disp. de veritate q. 14, a. 11 und bes. in 3, dist. 23, q. 1, a. 4 quaestiunc. 3, in corp.: Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus, quae agunt propter finem, oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis; alias numquam operarentur propter finem. Finis autem, ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus, quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1 Cor. 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem: et ideo oportet, ut superaddatur homini aliquid, per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem; et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad obiectum: quia cum finis, ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio, quae praeexigitur, consistit in operatione, quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus, non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus; et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae. Tertio quantum ad cognitionem naturae, quia inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam: et ideo dicuntur theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde Philosophi nihil de eis cognoverunt.

Wer der Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten nicht die erste Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntniß, die feste Sicherheit der Principien, entziehen will, muß also ausdrücklich den Glauben an die Principien zu Grunde legen. Jede Art des intellectus, welche auf diesem Gebiete möglich, ist so weit entfernt, den Glauben aufzuheben oder eine von demselben unabhängige Erkenntniß zu schaffen, daß vielmehr ihre ganze Bedeutung darin besteht, daß sie sich an den Glauben anlehnt oder zu ihm führt. Und so hat man auch unter Glaubenswissenschaft entweder nur den rein rationellen Nachweis der Thatsache der Offenbarung zu verstehen, welcher zum Glauben hintreibt, oder aber das wissenschaftliche Verständniß der geoffenbarten Gegenstände, welches zum Glauben anzieht resp. die Bereitwilligkeit zu demselben stärkt, aber erst in ihm und durch ihn die volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Aufgefaßten gewährt.

3. In Bezug auf die Glaubensobjecte sollte man daher den für sie möglichen intellectus niemals im Gegensatze zum Glauben in dem Sinne ein eigentliches Wissen nennen, als wenn er eine eigene, neben dem Glauben stehende Erkenntniß bildete. Denn als wirkliche Erkenntniß hängt er ebenso wesentlich oder noch wesentlicher mit dem Glauben zusammen als dieser mit ihm. Das tiefe Wort fides quaerit intellectum wird vollständig nur verstanden unter Hinzunahme des andern: intellectus quaerit fidem; beide, die *fides* und der *intellectus*, ergänzen und postuliren einander zur organischen Einheit eines durch Gott vermittelten Wissens um die von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Durch die *fides* nehme ich das Wort Gottes an, durch den *intellectus* verstehe ich es; nur durch beide zugleich eigne ich mir das im Worte ausgesprochene Wissen Gottes an und werde selbst ein Wissender.

Daher kann man nur in einem ganz bestimmten Sinne sagen, daß der Glaube durch die Thätigkeit der Vernunft in das Wissen als in eine andere Stufe der Erkenntniß übergehe, nämlich nicht durch Aufgeben, sondern durch Entwicklung seiner selbst. Wir nennen nämlich gewöhnlich Glauben dasjenige Stadium der übernatürlichen Erkenntniß, in welchem das Verständniß der geglaubten Wahrheiten eben nur insoweit da ist, als es unbedingt erfordert wird, damit wir einen bestimmten Gegenstand haben, den wir für wahr halten, worin also der Gegenstand nur erst in dunkeln Umrissen, noch nicht mit Klarheit und Präcision nach seinen verschiedenen Seiten, seinem innern Organismus, seinen Gründen und seinem Zusammenhange mit andern erkannt ist. In diesem Stadium herrscht natürlich der

Glaube in der Erkenntniß vor, und das Verständniß hat neben dem Fürwahrhalten kaum eine Bedeutung. Ist dagegen das Verständniß in den angegebenen Beziehungen ausgebildet, dann tritt die im Glauben vermittelte Erkenntniß in ein anderes, höheres Stadium ein, in welchem sie Wissen genannt wird. Aber der Wissende und der einfache Gläubige unterscheiden sich dann nicht wie zwei Menschen, von denen der erste über eine bestimmte Sache durch den Augenschein, der zweite durch Mittheilung anderer versichert wird, sondern wie zwei Menschen, welche beide mit ihren Augen, also durch dasselbe Medium, eine Sache erfassen, der eine aber fast gedankenlos vor derselben steht, der andere hingegen in wissenschaftlichem Geiste sie nach allen Seiten hin betrachtet, den Zusammenhang der Theile sowie deren Bedeutung durchforscht und sich über das Ganze wie über das Einzelne Rechenschaft gibt, wie es z. B. der Fall sein würde, wenn man einem gewöhnlichen Menschen und einem Botaniker eine und dieselbe Pflanze vorlegte. Oder sagen wir lieber: sie verhalten sich wie zwei Menschen, welche zugleich eine Erzählung von einem großartigen feingesponnenen Ereignisse anhören, dessen Wahrheit beide nur auf das Wort des Erzählenden annehmen können, aus dem aber der eine nur einzelne hervorstechende Thatsachen aufgreift, der andere hingegen den ganzen pragmatischen Zusammenhang der Entwicklung herausliest und die Begründung sowohl als die Bedeutung jeder einzelnen Thatsache zu würdigen versteht.

Uebrigens kann die oben besprochene rationelle Probabilität der theologischen Grundsätze, welche aus ihrem tiefern Verständnisse gewonnen wird, noch in anderer Weise verstärkt werden, nämlich dadurch, daß man in der Entwicklung derselben die wunderbare Consequenz und Harmonie entdeckt, welche alle Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung unter sich selbst und mit denen der natürlichen Ordnung verbindet. Ein System von Wahrheiten, in dem nicht der leiseste Widerspruch zu entdecken ist, in dem vielmehr jedes einzelne Moment dem ganzen durchaus entspricht, in dem jede neue Forschung neue Verbindungsfäden entdeckt, das im Laufe der Jahrhunderte eine immer größere Ergiebigkeit entfaltet, das nicht bloß auf einem, sondern auf tausend verschiedenen Punkten sich als die Vollendung der natürlichen Wahrheit darstellt und bei jedem tiefern Einblick in die letztere neue Berührungspunkte mit derselben darbietet, ein solches System scheint unmöglich auf falschen Principien beruhen zu können. Dieser indirecte Beweis kann bei demjenigen, welcher den ganzen Umfang desselben durchschaut, sich leicht zur Gewißheit steigern; aber er liefert dann doch immer keine demonstrative Einsicht in die Principien selber,

sondern bewirkt nur die Ueberzeugung, daß die Principien jenes Systems, welche der Mensch aus sich nicht erreichen kann, von Gott geoffenbart sein müssen und deshalb im Glauben an Gottes Wort anzunehmen seien.

§ 108. Das übernatürliche Moment in dem rationellen Verständniß der Glaubenswahrheiten.

1. Im Bisherigen haben wir beim intellectus fidei und zum Theil auch beim Glauben selbst den Einfluß der übernatürlichen Gnade einstweilen außer Betracht gelassen, und jenen intellectus als eine reine Vernunftoperation betrachtet, die sich zwar an die gläubig angenommene resp. anzunehmende äußere Offenbarung anschließt, aber im Subjecte kein anderes inneres Licht voraussetzt als das Licht der Vernunft selbst.

Wie indes selbst die rationelle Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung und ihrer Glaubwürdigkeit, der sogen. intellectus credibilitatis, um zum übernatürlichen theologischen Glauben zu führen, noch durch ein übernatürliches Licht, das lumen fidei, gehoben werden muß: so ist auch für das Verständniß der Glaubenswahrheiten (den intellectus rerum credendarum), wenn dasselbe überhaupt ein wahrhaft lebendiges sein und somit auch in Verbindung mit dem Glauben eine wahrhaft lebendige Erfassung der geglaubten Wahrheiten herbeiführen soll, nicht nur der Glaube schlechthin, bezw. die ihm formell erforderliche Gnade nothwendig, sondern auch noch eine, übrigens mit dem Glauben und der Glaubensgnade mehr oder weniger in Verbindung stehende, übernatürliche Disposition des Subjectes, die dasselbe in eine gewisse geistige Verwandtschaft und Verbindung mit den übernatürlichen Objecten bringt.

An und für sich setzen zwar die logischen Operationen, wodurch die Auffassung des Uebernatürlichen vermittelst der Vernunftbegriffe bewerkstelligt wird, nur die äußere Vorlage der Objecte und eine hinreichende Entwicklung und Geschmeidigkeit der Vernunft im Subjecte voraus, ohne absolut durch ein übernatürliches inneres Licht oder durch die moralische Verfassung des Subjectes bedingt zu werden. Allein wenn der Mensch schon auf dem Gebiete der höhern natürlichen Wahrheiten, die ganz im Bereiche der Vernunft liegen, gar sehr einer nachhelfenden Erleuchtung von seiten Gottes bedarf und auch eine gute moralische Verfassung des Willens mitbringen muß, wofern das Licht der Vernunft nicht wirkungslos schlummern oder in seiner Entfaltung erstickt werden soll: dann wird bei den übernatürlichen Wahrheiten die natürliche Empfänglichkeit der Vernunft

für sich allein zu einer lebendigen und wirksamen Auffassung noch viel weniger hinreichen; es wird hier noch ein übernatürliches, den Objecten gleichgeartetes Licht nothwendig sein, welches die Vernunft zu ihnen erhebt, sowie auch ein in der Seele aus dem Glauben zu entwickelndes Leben, durch welches die Objecte in ihr selbst Wurzel fassen.

In diesem Sinne sagt der Apostel: „Der natürliche Mensch erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Thorheit, und er kann es nicht verstehen. . . . Der vergeistigte Mensch aber beurtheilt alles.“ [1] Der natürliche Mensch (der physisch-animalische) ist hier der Mensch mit seiner ganzen Natur dem Geiste Gottes gegenüber, der vergeistigte hingegen ist der nicht bloß über das Thierische erhabene, sondern vom Geiste Gottes belebte und durchdrungene Mensch. In irgend welcher Weise muß also der Mensch vom Geiste Gottes ergriffen, erleuchtet und belebt sein, wenn er die *„doctrina Spiritus“* [2] über die Tiefen Gottes und die aus diesen Tiefen geschöpften Gaben[3] lebendig auffassen soll. Ohne die Einstrahlung des Heiligen Geistes bleiben die übernatürlichen Objecte uns immer fremd und stehen in keinem lebendigen Rapport zu uns; diese Einstrahlung hingegen läßt uns dieselben in einem ihnen homogenen Lichte erscheinen, bringt sie uns nahe, und wenn sie auch nicht bewirkt, daß wir dieselben wirklich schauen, so stellt sie uns dieselben doch so anschaulich und deutlich vor, daß wir sie beinahe zu schauen glauben.

2. Unter dieser Einstrahlung des Heiligen Geistes verstehen wir, wie schon angedeutet, erstens die naturgemäß mit der Glaubensgnade verbundene oder auch in ihr enthaltene mehr oder minder große unmittelbare Erleuchtung unserer Vernunft über den zu glaubenden Inhalt; zweitens die durch den Glauben selbst vermittelte Einstrahlung der Liebe und des Lebens des Heiligen Geistes, in welcher der Glaube selbst zum lebendigen, formirten Glauben wird, und die Objecte desselben durch eine reale Offenbarung ihrer selbst der Seele nahe treten.

In ersterer Beziehung öffnet der Heilige Geist zunächst „das Ohr des Herzens“, um es zur willigen festen Hingabe an das Offenbarungswort zu bewegen, und „erleuchtet“ zugleich „die Augen des Herzens“, damit wir die Gegenstände der Offenbarung, als welche der Apostel namentlich

[1] 1 Kor. 2, 14. 15. [2] Ebd. V. 13. [3] Ebd. V. 10—13.

unsere übernatürliche Berufung, die Reichthümer und Herrlichkeit der göttlichen Erbschaft und überhaupt die übergroße Entfaltung der göttlichen Kraft über uns bezeichnet, wissen, d. h. richtig und lebendig auffassen [1]. Diese Erleuchtung ist es hauptsächlich, durch welche die früher besprochene, zur Auffassung der übernatürlichen Wahrheiten nothwendige Verklärung der natürlichen Begriffe bewerkstelligt wird. Diese Verklärung und Umformung kann zwar streng genommen schon mit der bloßen Vernunft nach Maßgabe der äußern Offenbarung vorgenommen werden; aber wenn kein entsprechendes inneres Licht hinzukommt, so verlieren die Begriffe in ihrer Umformung durch die Analogie ihr Leben und ihre Klarheit; sie werden den übernatürlichen Objecten nicht homogen und fassen dieselben in Formen, die für sie immer unnatürlich bleiben.

Die besagte Erleuchtung kann dem Glauben vorausgehen und dient dann zur stärkern und freudigern Annahme desselben; oder sie kann auch bei dem bereits Gläubigen später sich mehr und mehr geltend machen, sei es im Verhältnisse zur treuen Mitwirkung des Menschen oder nach der freien Gnadenwahl Gottes. Wie aber die Spendung göttlicher Gnaden überhaupt vorzüglich durch das demüthige Bewußtsein seines Unvermögens von seiten des Menschen bedingt wird, so ist es namentlich bei dieser Gnade der Fall. Je mehr der Mensch auf die Kraft seiner Vernunft vertraut und sich vermißt, mit ihrem Lichte allein den Ocean der göttlichen Mysterien zu durchforschen, desto spärlicher wird das übernatürliche Licht ihm leuchten und desto dunkler und verworrener wird darum auch seine Auffassung sein. Auch in dieser Beziehung gilt das Wort des göttlichen Heilandes: „Wenn ihr nicht werdet wie diese Kinder, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen.“ Wie wir überhaupt in uns selber klein werden müssen, wenn wir aus dem Schoße Gottes neugeboren werden sollen, so müssen wir auch als kleine, unmündige Kinder in die Schule Gottes eintreten, in welcher wir an seiner Hand und durch sein Licht in die Tiefe der Mysterien eingeführt werden sollen. Ja, wer auf diese Weise nicht klein werden will, der wird nicht einmal das erreichen, was er mit seinen natürlichen Kräften an sich wirklich zu erreichen vermag; auf seinem Unternehmen ruht der Fluch Gottes, unter dessen Drucke es mißlingen muß. Wo aber der kindliche Sinn ungetrübt vorherrscht, da ist zu einer klaren, lebendigen Auffassung der erhabensten Wahrheiten weder eine große Ausbildung der Vernunft, noch ein gewandter irdischer Lehrmeister noth-

---

[1] Vgl. Eph. 1, 17 ff.

wendig; denn die Salbung des Heiligen Geistes belehrt uns über alles [1]; gerade in denjenigen, die in Bezug auf ihre intellectuelle Kraft wirklich klein sind, offenbart die Gnade oft am liebsten ihre erleuchtende Kraft, so daß sie die Mysterien Gottes lichter und klarer auffassen als die gelehrtesten Philosophen, daß das Uebernatürliche ihnen ebenso faßlich ist wie das Natürliche, ja daß ihre Erkenntniß und Klarheit auf dem Gebiet der Mysterien zuweilen größer zu sein scheint als ihre Auffassungskraft in weltlichen und natürlichen Dingen. Oder woher kommt es, daß Kinder, denen man kaum die gewöhnlichsten Begriffe von irdischen Dingen beibringen kann, die erhabensten religiösen Wahrheiten, die man ihnen vorträgt, so lebhaft erfassen und gleichsam einsaugen, wenn nicht von der Gnade des Heiligen Geistes, der durch sein Licht in ihren Herzen einen heiligen Hunger nach denselben erweckt und sie in stand setzt, dieselben so leicht in sich aufzunehmen, wie das Auge die Bilder der sinnlichen Gegenstände aufnimmt? Freilich bewirkt dieses übernatürliche Licht an sich keine begrifflich formulirte und organisch gegliederte Auffassung der Mysterien, wie die eigentliche Wissenschaft sie verlangt; diese muß erst durch Studium und eine methodische Entwicklung der Vernunft selbst gewonnen werden. Aber eben dieses Studium erhält durch jenes Licht seine höhere Kraft und Weihe, seinen Segen und sein Leben.

Wir könnten noch hinzufügen, daß das Auge des Herzens, wie vom Stolze, so auch von jedem andern Schmutze rein sein müsse, um dazu befähigt zu werden, die Mysterien Gottes lebendig aufzufassen. Selbstsüchtige und namentlich sinnliche Begierden, welche das Herz beherrschen, machen es nicht nur der erleuchtenden Gnade Gottes unwürdig, sondern sie paralysiren und ersticken auch das die Vernunft erleuchtende Licht. Schon auf natürlichem Gebiete verdunkeln sie die Vernunft selbst in Bezug auf die evidentesten Wahrheiten, wo dieselben über den Kreis, in welchem die Begierde sich bewegt, hinausgehen, oder gar derselben feindlich entgegentreten. Um wie viel mehr wird dann das übernatürliche Licht, um wirksam zu sein, ein beschnittenes Herz und ein reines, geweihtes Auge voraussetzen! Wie nur diejenigen, die reinen Herzens sind, Gott anschauen können, so können auch nur sie allein hienieden die Mysterien in einer dem Schauen verwandten Klarheit und Lebendigkeit auffassen, weil nur sie dem Gnadenlichte des Heiligen Geistes einen reinen, ungetrübten Spiegel darbieten.

---

[1] 1 Joh. 2, 27.

Die Demuth und die Reinheit des Herzens, wie sie hier in Betracht kommen, sind offenbar von der Gnade nicht unabhängig; sie sind vielmehr ebenfalls eine Wirkung des Heiligen Geistes und des bereits thätigen Glaubens und haben insofern Analogie mit der zweiten oben angegebenen Art des Einflusses, wodurch der Heilige Geist uns die Wahrheiten des Glaubens lebendig vorführt; aber an und für sich erheben diese beiden Tugenden uns nicht positiv über die Natur hinaus, um uns jenen Wahrheiten näher zu bringen, als wir ihnen von Natur stehen; sie entfernen an sich nur die Hindernisse der Annäherung und machen uns für die doppelte Einstrahlung des Lichtes und der Lebenswärme des Heiligen Geistes empfänglich.

3. Die zweite Art der Einstrahlung des Heiligen Geistes läuft nämlich darauf hinaus, daß er durch seine Wärme und Lebenskraft uns in eine reale, lebendige Communication mit den Glaubenswahrheiten setzt, sie in uns und uns in sie gleichsam hineinleben läßt, sie gewissermaßen in lebendiger Wirklichkeit in unserem Innern uns vorführt und dadurch bewirkt, daß wir sowohl ihren Inhalt leichter auffassen als ihre Wirklichkeit durch innere geistige Erfahrung in etwa bestätigen können.

Es geschieht dies in mannigfacher Weise.

Erstens, wenn der Glaube durch die vom Heiligen Geiste eingegossene Liebe lebendig wird, so versetzt uns diese Liebe in eine innige Vereinigung mit den Objecten des Glaubens, in welchen allein sich die unendliche Liebenswürdigkeit Gottes kundgibt; und die Anziehung, welche der Gegenstand des Glaubens alsdann auf das Herz ausübt, sowie die Wonne und Freude, die jeder Strahl seiner Schönheit demselben gewährt, sind für die Vernunft ein Beweis wie für die Herrlichkeit, so auch für die Wirklichkeit des Gegenstandes.

Zweitens versetzt die vom Heiligen Geiste eingegossene Liebe die Seele selbst in einen Zustand, durch welchen sie sowohl im allgemeinen den geliebten Gegenständen als auch insbesondere der göttlichen Güte und Liebe assimilirt wird, welche die Wurzel aller Mysterien ist. Alle Mysterien sind nämlich nur Offenbarungen der einen Wahrheit, daß Gott ein bonum summe communicativum ist. Wer diese Wahrheit lebendig aufgefaßt hat, dem werden gerade die erhabensten Mysterien verständlich erscheinen. Nur derjenige wird aber diese Wahrheit lebendig auffassen, welcher in sich selbst die Kraft und das Wesen der göttlichen Liebe verspürt, die durch den Heiligen Geist in uns ausgegossen wird. Er wird

verstehen, wie die unendliche göttliche Güte den Vater zur Mittheilung seiner ganzen Natur an den Sohn und den Heiligen Geist, sodann zur Sendung seines Sohnes nach außen und zur Hingabe desselben in den schmerzhaftesten Tod drängen konnte.

Drittens endlich muß das gesamte höhere Leben, welches sich auf Grund der Einhauchung des Heiligen Geistes aus dem Glauben entwickelt, und in welchem wir den Glaubenswahrheiten entsprechend unser Thun zu gestalten suchen, als eine reale Offenbarung eben jener Wahrheiten und dadurch als eine thatsächliche Bewährung ihrer Wirklichkeit betrachtet werden. Die moralische Kraft, die wir erfahrungsmäßig aus dem Glauben an jene Wahrheiten schöpfen, sodann die geistige Ruhe und Süßigkeit, welche uns das ihnen entsprechende Leben gewährt, diese sind es vor allem, wodurch wir einerseits die wunderbare Congruenz der Glaubenswahrheiten mit den edlern Bedürfnissen und Wünschen unserer Natur erfahren, und wodurch andererseits die Wahrheit des Christenthums uns fühlbar gemacht und seine Mysterien aus ihrer transcendenten Ferne für uns in die nächste und innerste Gegenwart herabgerückt werden.

In dieser dreifachen Weise also bringt der in Liebe thätige Glaube uns in eine lebendige Verbindung mit den übernatürlichen Wahrheiten und vermittelt uns eine so deutliche Auffassung derselben, daß wir sie fast zu schauen glauben.

4. So groß aber auch diese Anschaulichkeit sein mag, wird sie doch niemals den Glauben selbst aufheben oder überflüssig machen, da sie ja auf allen Punkten denselben als die Wurzel ihres ganzen Bestandes voraussetzt. Ohne den Anker des Glaubens könnte unser Herz uns immer irre führen; wenn wir bloß auf seine Empfindungen sehen wollten, so würde unsere ganze Gewißheit von den übernatürlichen Wahrheiten sich in Subjectivismus verflüchtigen. Nur in Verbindung mit dem Glauben und mit den objectiven Kennzeichen der äußern Offenbarung, als Bewährung und Bekräftigung, nicht als Ersatz der Offenbarung und des Glaubens, darf die Stimme des Herzens beachtet werden.

Dasselbe gilt von dem innern Lichte, welches mit der Glaubensgnade verbunden ist. Obgleich es uns nämlich dazu verhilft, die Glaubenswahrheiten deutlich vorzustellen, so läßt es uns dieselben doch nicht wirklich schauen, und überdies können wir auch psychologisch nicht mit Sicherheit constatiren, ob das Licht, durch welches wir etwas zu schauen glauben, wofern es nicht der Vernunft als solcher angehört, wirklich ein wahres Licht sei. Wenn wir, abgesehen von der objectiven äußern Offenbarung,

mit welcher jenes Licht correspondirt, uns auf dasselbe allein stützen wollen, sind wir ebensowenig sicher vor einer visionären wie vor einer sentimentalen Schwärmerei.

Aufgehoben wird der Glaube nur durch das Licht der Glorie, in welchem allein wir des Anschlusses an das Wort Gottes nicht mehr bedürfen, weil Gott dasselbe Licht, in welchem er schaut und aus dessen Fülle er spricht, auch in uns ausgießt.

Da jedoch das Gnadenlicht und das Gnadenleben eine Anticipation des Lichtes der Glorie und des Lebens im Schoße Gottes sind: so kann man wohl sagen, daß durch dasselbe nicht nur die natürliche Vernunft, sondern auch der übernatürliche Glaube zu einer vollkommenen, lebendigen Erkenntniß ausgestaltet und somit in den an sich dunkeln Glauben eine Anticipation der zukünftigen Anschauung hineingelegt werde. Aber das Princip dieser Lebendigkeit zieht der Glaube nicht aus der Vernunft, sondern aus derselben göttlichen Quelle, aus welcher er selbst stammt. Er bringt es mit sich aus dem Schoße der Gottheit herab, um die Vernunft, wie er sie formell durch sich selbst mit der Gewißheit übernatürlicher Wahrheiten befruchtet, so auch mit übernatürlicher Erleuchtung zu tränken. Er bringt jenes Princip mit sich herab, weil es in nichts anderem besteht als in zweien von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, welche alle in höherem oder geringerem Grade wenigstens den in der Gnade lebendigen Glauben in den Gerechtfertigten begleiten. Es besteht nämlich hauptsächlich in den beiden Gaben des Verstandes (intellectus) und der Weisheit (sapientia): in der Gabe des Verstandes, insofern er unser Auge auf übernatürliche Weise schärft, um in die geglaubten Wahrheiten einzudringen und sie klar und deutlich aufzufassen; in der Gabe der Weisheit, insofern sie auf Grund der in der Liebe liegenden affectuellen Verwandtschaft mit den Objecten des Glaubens uns einen gewissen geistigen Tact und Geschmack verleiht, wodurch unser Urtheil über dieselben leicht und natürlich gemacht wird [1].

Dieser übernatürliche Scharfsinn und dieser übernatürliche Geschmack, welche unter den Gaben des Heiligen Geistes an erster Stelle stehen, die

---

[1] Ueber das Verhältniß dieser dona zum Glauben sagt der hl. Thomas (2, 2, q. 4, a. 8 ad 3). Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei, quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem; quia tota certitudo intellectus et scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a cognitione fidei, sicut certitudo conclusionum procedit ex certitudine principiorum.

sind es, welche schon den ungelehrten, aber gottliebenden Seelen jene instinctive Klarheit und Sicherheit in den erhabensten Fragen der Theologie einflößen, die der Gelehrte oft nur bewundernd anstaunen kann. Sie sind es aber auch, die den Gelehrten selbst am sichersten bei dem Gebrauche seiner Vernunft auf übernatürlichem Gebiete leiten und zugleich seine Worte mit jener himmlischen Salbung erfüllen, welche durch ihren Wohlgeruch in den heiligen Lehrern der Kirche Auge und Herz ihrer Schüler und Leser so lieblich erquickt.

§ 109. Allgemeines Verhältniß von Vernunft und Glaube in Bezug auf die Herstellung der philosophischen und theologischen Erkenntniß.

1. Nach dem Gesagten läßt sich nunmehr das allgemeine Verhältniß der bei der theologischen Erkenntniß zusammenwirkenden Factoren, der Vernunft und des Glaubens, bestimmen. Wir berühren damit den Gegenstand der lebhaften Controversen, welche sich in der neuesten Zeit an dem wieder aufgefrischten Satze „philosophiam esse ancillam theologiae“ entzündet haben.

Die bildliche Form dieses Satzes hat allein schon viele Mißverständnisse hervorgerufen, welche nur durch eine genaue Bestimmung des Sinnes vermieden werden können. Wir glauben, daß dieses Bild zwar nach vielen Seiten hin das wahre Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie veranschaulicht, daß es aber durch ein anderes Bild vervollständigt werden muß, welches sowohl jenes Verhältniß tiefer und allseitiger darstellt, als auch das Schroffe und Mißliebige an dem erstern Bilde entfernt.

Zur Sache selbst ist vor allem zu bemerken, daß Philosophie und Theologie hier nicht verglichen werden in Bezug auf die Art und den ganzen Umfang ihrer beiderseitigen Objecte, auch nicht subjectiv als die Summe der durch die Entwicklung der beiderseitigen Erkenntnißprincipien gewonnenen richtigen Erkenntnisse; es handelt sich vielmehr hier um das gegenseitige Verhältniß der Erkenntnißprincipien selbst, also der natürlichen Vernunft und des übernatürlichen Glaubens, sowie ihrer beiderseitigen Thätigkeiten, wodurch die Theologie und Philosophie als subjectiv fertige Wissenschaften zu stande kommen. Dieses vorausgesetzt, ist es leicht zu bestimmen, inwiefern die Philosophie die Magd der Theologie, oder vielmehr die Vernunft die Magd des Glaubens sei.

2. Erstens ist die natürliche Vernunft an Würde und Kraft ein tieferstehendes Princip als der Glaube; sie steht dem letztern um ein bedeutendes nach, sowohl in der Tragweite als in der Unfehlbarkeit ihres Wirkens. Denn der Glaube erstreckt sich so weit wie die Mittheilung des göttlichen Wissens und nimmt die Unfehlbarkeit desselben in sich auf; kurz, er repräsentirt die göttliche Vernunft gegenüber der menschlichen. Dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube enthält allerdings formell noch nicht in sich die Idee der positiven Unterordnung der erstern unter den letztern; allein diese Idee wird doch durch denselben bedingt und geht aus ihm hervor, sobald Vernunft und Glaube in wirkliche Beziehung zu einander gesetzt werden.

Dies geschieht, wenn der Mensch zum Glauben berufen wird bezw. denselben wirklich in sich aufnimmt. In diesem Falle hat nämlich die Vernunft für den Glauben als für ein höheres Princip und in Abhängigkeit vom Glauben als von einem höhern Princip zu wirken und insoweit ihm zu dienen oder seine Magd zu sein.

Die Vernunft hat zunächst für den Glauben zu wirken und zwar in doppelter Weise, sowohl um dem Glauben einen Platz in der Seele zu bereiten als auch, nachdem der Glaube von seinem Platze Besitz genommen, um das Verständniß und die Entwicklung seines Inhaltes herbeizuführen; sie dient also der theologischen Erkenntniß als einer höhern, indem sie dieselbe sowohl in ihrem Princip als in ihrer Entwicklung vermitteln hilft. In ersterer Beziehung ist sie praeambula, in der zweiten pedisequa des Glaubens.

Als praeambula geht sie dem Glauben voraus, indem sie die natürliche Ordnung der Dinge erforscht, über welcher die durch den Glauben zu erkennende übernatürliche Ordnung aufgebaut ist, und aus welcher die Vorstellungen gewonnen werden müssen, die, durch Analogie verklärt, zur Auffassung der letztern Ordnung verwandt werden sollen. Sie geht ferner voraus, um die Seele von der Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung, und damit von der Statthaftigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens an dieselbe zu überzeugen. Kraft der Berufung des Menschen zum Glauben hat die Vernunft in der Erforschung der natürlichen Dinge nicht mehr bloß für sich zu wirken, um für sich selbst das Gebiet der natürlichen Wahrheiten zu beherrschen, sondern zugleich in der Absicht, dem Glauben einen Thron zu bauen und ihre natürliche Erkenntniß als einen Spiegel für die durch den Glauben zu gewinnende

höhere Erkenntniß verwerthen zu können. Kraft derselben Berufung ist sie ferner darauf angewiesen, die Thatsachen, durch welche die Offenbarung ihr entgegentritt, nicht zu ignoriren, sondern sie gründlich zu erwägen und dadurch dem Glauben die Thüre der Seele zu öffnen. Einführen freilich kann sie ihn nicht; eingeführt und auf seinen Thron gesetzt wird er durch den von der Gnade gehobenen freien Willen.

Von nun an ist die Vernunft berufen, als pedisequa für den Glauben zu wirken, damit er den ganzen Reichthum seines Inhaltes entfalten könne. Sie muß also ihre natürlichen Begriffe dem Glauben zu Gebote stellen und nach Maßgabe der Offenbarung durch Bestimmung ihrer analogen Anwendbarkeit die Gegenstände des Glaubens zu verdeutlichen suchen. Ebenso muß sie ihre natürliche Combinations- und Discursivkraft darauf verwenden, den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten und die Begründung der einen durch die andere zu entdecken und jede einzelne nach allen Seiten hin im ganzen Reichthume ihrer Consequenzen zu entwickeln.

So soll die Vernunft dem Glauben dienen, indem sie für ihn wirkt. Selbstverständlich verliert sie mit dieser Bestimmung für einen Höhern nicht das Recht, auch noch für sich selbst zu wirken; sie verliert es um so weniger, als sie nur durch eine reiche Entwicklung ihrer selbst dem Glauben vollkommen dienen kann. Noch viel weniger verliert sie das physische Vermögen, ihre eigene natürliche Thätigkeit nach wie vor auszuüben und namentlich ihr eigenes Gebiet zu beherrschen; vielmehr erhält sie durch ihre höhere Bestimmung das neue Vermögen, in Verbindung mit dem Glauben über ihr natürliches Gebiet hinaus zu wirken.

3. Indem die Vernunft in solcher Weise *für* den Glauben wirkt, wird sie aber auch in ihrer Thätigkeit von demselben *abhängig*, wie jede Ursache von dem Ziele abhängt, worauf ihre Thätigkeit gerichtet werden soll; sie wird also bei der Ausübung ihrer Thätigkeit *von dem Glauben beeinflußt und beherrscht*. Daher darf denn die Vernunft selbst auf ihrem eigenen Gebiete kein Urtheil mehr fällen, welches dem Glauben widersprechen und bei der psychologischen Unmöglichkeit zweier gleichzeitiger widersprechender Urtheile denselben aufheben würde. Sie muß ferner, wo sie auf dem specifischen Gebiete des Glaubens thätig ist, für ihre ganze Wirksamkeit den Glauben zur Basis und zum Maßstabe nehmen, weil sie nur so wirklich zu seiner Ausbildung thätig sein kann. Denn ohne sich auf den Glauben zu stützen, würde sie keine sichern Folgerungen ableiten, ohne sich an den Maßstab der geoffenbarten Vorlage anzuschmiegen,

würde sie die analoge Anwendbarkeit ihrer Begriffe nicht bestimmen und somit keine richtigen Vorstellungen von den übernatürlichen Dingen erzeugen können.

Es ist aber klar, daß diese Abhängigkeit der Vernunft vom Glauben ihre natürliche Selbständigkeit nicht aufhebt, wohl aber sie auf einen höhern Standpunkt erhebt, auf dem sie sich allerdings nur an der Hand des Glaubens zu halten vermag. Was sodann die Schranken anbetrifft, die der Glaube durch seinen Inhalt der Vernunft auch für ihr eigenes Forschen zieht, so wird die von der Wahrheit des Glaubens überzeugte und auf Erforschung der Wahrheit gerichtete Vernunft solche Schranken nicht als Hemmnisse, sondern als willkommene Wegweiser betrachten. Sie wird ja dadurch nur an dem Mißbrauche ihrer Herrschaft gehindert, indem es ihr fortan versagt ist, auch Irrthümer gegen den Glauben aufzustellen und folglich die Lüge für Wahrheit anzunehmen. Die Freiheit, in ihrem eigenen Lichte die ungetrübte Wahrheit zu erkennen, wird der Vernunft durch die Mitherrschaft des Glaubens über ihr Gebiet erst recht gesichert, und zwar um so mehr, je mehr die Vernunft sich nicht nur hütet, gegen die unfehlbare Autorität des Glaubens ein Urtheil zu fällen, sondern sich auch bemüht, das vom Glauben Gegebene zum Zielpunkte ihrer Untersuchungen zu machen und so um so leichter auch aus sich selbst die Wahrheit zu fördern.

Nirgendwo bewährt sich mehr als hier die tiefe Wahrheit des inhaltschweren Wortes: servire Deo regnare est. Denn die Herrschaft des Glaubens ist im Grunde keine andere als die Herrschaft der göttlichen Vernunft, die in ihm von unserer Seele Besitz nimmt: sie sichert der menschlichen Vernunft ihre angeborne Herrschaft über die natürliche Wahrheit und gibt ihr Zutritt zu einer, wenn auch nur vasallenmäßigen Herrschaft über die höhere Wahrheit. Hier gilt das Wort des Heilandes: „Wenn ihr in meiner Rede bleibt, werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Die göttliche Wahrheit, die wir im Glauben erfassen, kann und soll die Vernunft frei erhalten von der Herrschaft jedes Irrthums und sie dazu anleiten, in ihren Untersuchungen, ohne sich durch Irrlichter fangen zu lassen, unverwandt der Wahrheit zuzusteuern. Dann ist die Vernunft am freiesten, wenn sie, über ihre natürlichen Schranken hinausgehoben, nicht nur den Irrthum besiegt, sondern dem Adler gleich auf den Flügeln des Glaubens zu den Höhen der verborgensten Wahrheit emporstreben kann.

Mag man also das Dienstverhältniß der Vernunft betrachten, insofern ihre Thätigkeit für den Glauben wirken soll, oder insofern sie in derselben

von ihm abhängig ist: in beiden Beziehungen ist das Verhältniß nicht das einer sklavischen Unterwerfung, worin die Vernunft für sich keine Rechte mehr behielte, sondern das Verhältniß eines durch den speciellen Dienst seines Fürsten privilegirten und geadelten Unterthanen. Es ist um so weniger ein sklavisches, weil dasselbe nur insofern effectiv eintreten und fortbestehen kann, als die Vernunft ihrerseits dasselbe selbständig anerkennt und der freie Wille des Menschen es eingeht[1].

4. Aus diesem Grunde wird das Verhältniß zwischen Vernunft und Glaube aber auch richtiger und edler mit dem Verhältniß zwischen Braut und Bräutigam verglichen. Die Ergänzung und Erhöhung der Vernunft durch ihre Verbindung mit dem Glauben, welche in dem Verhältnisse der Magd zum Herrn nicht ausgedrückt ist, ist darin ebenso ausdrücklich betont wie die Unterordnung und Dienstbarkeit der Vernunft gegen den Glauben, indem ja auch das Weib den Mann als ihr Haupt anerkennen muß, namentlich dann, wenn dasselbe, von Haus aus geringern Standes, durch gnädige Herablassung zur Verbindung mit demselben berufen wurde. Diese Art der Auffassung entspricht ferner dem allgemeinen Verhältniß

---

[1] Aus dem Gesagten könnte vielleicht jemand schließen, daß nicht nur die Vernunft die Magd des Glaubens, sondern auch der Glaube Diener der Vernunft sei, weil auch er nur in einer gewissen Abhängigkeit von derselben bestehen und wirken kann, und zugleich jedenfalls auch dazu da ist, um derselben Nutzen zu bringen. Allein diese Anschauung ist schon durch unsere oben gegebene Definition des Dienstverhältnisses ausgeschlossen. Nicht jede Art von Abhängigkeit begründet ein Verhältniß der Subordination. Auch das Höhere kann vom Niedrigern abhängig sein und der Dienste desselben bedürfen; ja das Niedrige ist oft seiner Natur nach eine Vorbedingung des Höhern. So ist selbst ein König von seinen Unterthanen abhängig, weil er durch sich allein sein Land nicht behaupten und regieren könnte; ebenso die Hausfrau von ihrer Magd, weil sie ohne dieselbe die Wirtschaft des Hauses nicht wahrzunehmen vermöchte. So ist auch die theologische Erkenntniß, insoweit sie uns in diesem Leben möglich ist, von der Vernunftthätigkeit und der philosophischen Erkenntniß abhängig, weil ohne dieselbe weder der Glaube selbst eingeleitet, noch die Entwicklung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntniß vermittelt werden könnte. Aber daraus wird nie folgen, und es ist auch keinem Vernünftigen eingefallen zu folgern, daß darum die Theologie die Magd der Philosophie sei; denn sie bleibt eben immer etwas Höheres als diese, und das, was sie von seiten derselben bedarf, nimmt sie als etwas ihr iure proprio Gehöriges in Anspruch. Noch weniger wird das Höhere dem Niedrigern untergeordnet, wenn es für dasselbe arbeitet und demselben Dienste leistet. Alles Höhere kann dem Niedrigern Nutzen bringen, da es mehr Reichthum und Kraft besitzt als dieses. Gott selbst, der Allerhöchste, dient seinen Creaturen, insofern er ihnen Nutzen bringt, ohne sich darum ihnen unterzuordnen. Wenn also auch der Glaube der Philosophie Nutzen bringt und insoweit ihr dient, so ist er doch nicht im entferntesten der Knecht derselben.

zwischen Natur und Gnade (resp. Gott als Gnadenspender), wie wir es schon mehrere Male vorgeführt haben, und ist nur eine specielle Anwendung desselben auf die Beziehungen zwischen dem Lichte der Natur, der Vernunft, und dem Lichte der Gnade, welches durch den Glauben wirkt. Endlich gibt sie erst eine genauere Vorstellung von dem innigen Zusammenwirken der Vernunft und des Glaubens bei der Erzeugung ihres gemeinschaftlichen Productes, der theologischen Erkenntniß, was bei dem andern Bilde nicht der Fall ist.

Obgleich von ungleicher Würde, sind die beiden Lichter doch insofern gleichartig, als sie beide aus dem Schoße der göttlichen Weisheit geflossen sind; sie können also auch wieder in der innigsten Weise miteinander verbunden werden; sie *sollen* aber verbunden werden, um sich gegenseitig zu ergänzen, und zwar hauptsächlich in der Erzeugung der theologischen Erkenntniß von den Mysterien Gottes, für welche die Vernunft von Natur empfänglich ist, und in der sich ihre innerste Sehnsucht erfüllt. Die Vernunft kann aber diese Erkenntniß nicht hervorbringen ohne den befruchtenden Keim des Glaubens, und andererseits kann der Glaube ebensowenig ohne die Vernunft seinen Inhalt entfalten; deshalb muß er denselben im Schoße der Vernunft niederlegen und in demselben hegen und ausbilden lassen. In der Erzeugung der theologischen Erkenntniß erscheinen also Vernunft und Glaube in der innigsten Weise miteinander verschmolzen, indem beide ineinander und durcheinander wirken; in ihr erscheint somit die Vernunft in Wahrheit als die Braut des Glaubens. Aus ihrer natürlichen Niedrigkeit ist sie zu einer geheimnißvollen Einheit mit dem göttlichen Lichte des Glaubens erhoben, und da diese Einheit nur dadurch hergestellt wird, daß die Vernunft durch sich selbst die Würde und die Rechte des Glaubens anerkennt und damit ihm freiwillig den Eingang in ihren Schoß öffnet, so ist nicht nur das Wesen der Verbindung, sondern auch die Form, in welcher sie hergestellt wird, als eine Vermählung aufzufassen.

Es ist klar, daß die Vernunft durch die Eingehung dieses Bundes mit dem Glauben als ihrem Bräutigam auch an denselben gebunden wird und ihm unterthänig sein muß; dieses Gebundensein und diese Unterthänigkeit der Braut gegen den Bräutigam sind die wesentliche Folge der Verbindung und das natürliche Correlat der Herablassung des Bräutigams zur Braut und ihrer Erhebung zur Einheit mit ihm. Unterthänig muß die Vernunft dem Glauben sein zunächst in ihrer gemeinschaftlichen Wirksamkeit auf dem theologischen Gebiete, indem sie ihre ganze Thätigkeit seinem Dienste weiht und von ihm das Princip und das Gesetz ihres Wirkens

empfängt. Aber auch in ihrem eigenen Thun und Lassen darf sie nicht mehr so verfahren, als wenn sie isolirt daſtände; sie darf kein Urtheil fällen, das dem Gesetze ihres Bräutigams widerspricht, und muß als treue Braut auch in ihren eigenen Angelegenheiten sich bestreben, den durch seine höhere Weisheit gewiesenen Weg zu verfolgen. Sie darf aber diese Einschränkung ihrer abstracten Freiheit nicht als ein Unglück ansehen, weil der Genuß der wahren Freiheit dadurch nicht behindert, sondern gesichert und gefördert wird.

5. Wie die Vermählung der Natur mit der Gnade überhaupt, so hat insbesondere die der Vernunft mit dem Glauben auf theologischem Gebiete ihr schönstes Ideal in der Vermählung des edelsten, rein menschlichen Wesens, der Jungfrau der Jungfrauen, mit dem Heiligen Geiste, wodurch dieselbe die Mutter der verkörperten persönlichen Weisheit wurde.

Wer sich also an dem Satz philosophiam esse ancillam theologiae stößt, der denke nur an die Magd des Herrn und an den Werth ihrer Demuth, der denke an diejenige, welche als der Gipfel menschlicher Hoheit in ihrer Stellung zum Göttlichen durch ihre demüthige Unterwürfigkeit sowohl wie durch ihre erhabene Verbindung das vollkommene Verhältniß alles Menschlichen zum Göttlichen präformirt.

Ja man kann sogar den Gottmenschen selbst in seiner Zusammensetzung aus zwei Principien der Thätigkeit, aus der göttlichen und der menschlichen Natur, als Typus des Verhältnisses von Vernunft und Glauben als zweier Erkenntnißprincipien ins Auge fassen.

Das eine Hauptmoment der Vermählung, die freie Verbindung des einen Factors mit dem andern, dürfen wir freilich hier nicht finden wollen, da die menschliche Natur Christi niemals außer dem Logos selbständig existirt hat. Auf den ersten Blick erscheint überdies bei Christus die Selbständigkeit der menschlichen Natur in der Person des Logos aufgegangen, und sie ist es in der That, insofern damit die hypostatische Selbständigkeit gemeint ist. Allein auch die Vernunft und der Glaube haben keine hypostatische Selbständigkeit, sondern gehören in unserer Voraussetzung einem und demselben Subjecte an. Ihr Unterschied und ihr Verhältniß kann also gerade durch diesen Vergleich nach einer Seite anschaulich gemacht werden, welche in den übrigen Analogien gar nicht beleuchtet wurde.

Die beiden Naturen in Christus bestehen trotz der hypostatischen Union unvermischt nebeneinander als die höhere und die niedere, indem beide zu-

sammen den ganzen Christus ausmachen, und so bleiben auch Vernunft und Glaube im gläubigen Menschen unvermischt nebeneinander bestehen als die Principien der beiden höchsten Wissenschaften, der Philosophie und Theologie, welche zusammengenommen das Subject zum Besitzer der höchsten Erkenntnißgebiete machen.

Die menschliche Natur in Christus behält wegen ihrer Integrität ihre eigenthümliche Kraft und Wirksamkeit, ihre eigene Thätigkeit aus sich selbst und für sich selbst; und so behält sie auch die Vernunft, selbst nachdem sie mit dem Glauben in demselben Subjecte verbunden worden; sie hat also immer noch das Vermögen und das Recht, durch ihre eigenen Principien die in der Tragweite derselben liegenden Wahrheiten zu erkennen, d. h. reine Philosophie zu treiben.

Wie jedoch die menschliche Natur Christi wegen ihrer Verbindung mit dem Logos auch ihre eigene Thätigkeit nicht so ausüben kann und darf, als wenn sie allein wäre, sondern sich der göttlichen Natur und ihrem Willen conformiren muß: so kann und darf auch die Vernunft beim gläubigen Christen nicht rücksichtslos philosophiren, sondern muß sich in ihrer philosophischen Thätigkeit in Uebereinstimmung mit dem Glauben halten.

In denjenigen Thätigkeiten hingegen, welche die menschliche Natur Christi nicht aus ihrer eigenen Kraft vollziehen kann, muß sie sich der göttlichen Natur nicht bloß conformiren, sondern sich von dieser als Instrument der Wirksamkeit gebrauchen lassen, so daß hier beide Naturen ineinander und durcheinander wirken in der actio theandrica. Auf ähnliche Weise muß dann auch die Vernunft ihre Thätigkeit in und durch den Glauben entfalten, wenn es sich um die Auswirkung nicht der rein philosophischen, sondern der theologischen Erkenntniß handelt.

So ergänzen sich die verschiedenen natürlichen Bilder und die aus dem innersten Wesen des Christenthums geschöpften Analogien, um uns das Verhältniß der Vernunft zum Glauben als ein solches zu veranschaulichen, welches in der Einheit den strengsten Unterschied wahrt und in der Unterordnung des Niedern unter das Höhere die höchste Erhebung des erstern bewirkt.

§ 110. Die Theologie als gottmenschliche Weisheit und Abbild der incarnirten persönlichen Weisheit Gottes.

1. Es bleibt uns nur noch übrig, das Verhältniß der Theologie zu den reinen Vernunftwissenschaften ins Auge zu fassen und sie mit denselben

nach ihrem wissenschaftlichen Werthe zu vergleichen. Die Bedingungen, von denen die absolute und relative Vollkommenheit einer Wissenschaft abhängt, sind theils objective theils subjective.

Objectiv besteht die Vollkommenheit einer Wissenschaft darin, daß ihr Object möglichst universell, einheitlich und erhaben sei; denn ein System ist desto vollkommener, je zahlreichere und erhabenere Dinge dazu gehören, und je inniger die Einheit, je größer die Ordnung ist, welche sie verbindet. Die objective Einheit der Wissenschaft besteht also nicht in der Einheit des Erkenntnißprincips, aus welchem sich alle Wahrheiten derselben als Conclusionen deduciren lassen. Diese Einheit gehört zur subjectiven Vollkommenheit der Wissenschaft und ist überdies von der Art, daß sie bei uns Menschen in keiner realen Wissenschaft (wie z. B. in der Physik, Naturgeschichte, Psychologie) und in der Philosophie selbst, wenn dieselbe sich nicht in rein abstracten Formeln bewegen und dadurch sich unfruchtbar machen will, am allerwenigsten vorkommt. Die wesentlichen objectiven Bedingungen finden sich nun aber in dem Gegenstande der Theologie in der vollkommensten Weise; sie umfaßt alle Dinge im Himmel und auf Erden, die natürlichen wie die übernatürlichen, obgleich jene nur mit Rücksicht auf diese; sie umfaßt also auch die erhabensten Dinge; sie betrachtet einerseits die höchste und einfachste Einheit, die göttliche Natur, andererseits alle andern Dinge, insofern sie in eine so innige Einheit mit Gott aufgenommen werden, daß nach dem tiefen Worte des Apostels Gott alles in allem ist. Ihr eigenthümlicher Inhalt ist eben vorzüglich die Einheit der göttlichen Personen untereinander und dann die diesem Ideale nachgebildete Einheit aller Geschöpfe mit Gott und untereinander. Objectiv also, nach der Natur ihres Gegenstandes, ist die Theologie die universalste, einigste und erhabenste Wissenschaft, die es geben kann.

Die subjective Vollkommenheit der Wissenschaft besteht in der Vollkommenheit der Erkenntniß, womit wir ihr objectives System auffassen. Diese hängt aber besonders von drei Stücken ab: erstens davon, daß die einzelnen Wahrheiten logisch miteinander verbunden und auf möglichst wenige Principien zurückgeführt werden; zweitens von der Sicherheit resp. Evidenz dieser Principien selbst; drittens davon, daß die Erkenntnißprincipien mit den Realprincipien oder Realgründen des Systems zusammenfallen; denn durch diese drei Bedingungen wird die Erkenntniß möglichst einfach, sicher und gründlich.

Wenn es nun auch, was den ersten Punkt angeht, in keiner Weise gefordert werden kann, daß in einer Wissenschaft alle Erkenntnisse auf ein

einziges Princip zurückgeführt werden: so gehört es doch unbestreitbar zur größern Vollkommenheit, wenn die ganze Menge der Wahrheiten als Conclusionen auf möglichst wenige Prämissen zurückgeführt und so auch eine formelle und subjective Einheit hergestellt werden kann. Dies geschieht nun in der Theologie nicht weniger als in der Philosophie. Man vergleiche die Summa theologica des hl. Thomas. Fast bei jeder Abtheilung der übernatürlichen Wahrheiten schickt er eine einzige Glaubenswahrheit voraus, aus welcher er als aus der Prämisse mit mathematischer Consequenz alle den Gegenstand betreffenden Wahrheiten herleitet. So schickt er seiner Trinitätslehre den einzigen aus der Offenbarung entnommenen Satz voraus, daß es in Gott wirkliche processiones gebe, und leitet daraus in einer wohlgeordneten und musterhaft gegliederten Kette die ganze Fülle jener wunderbaren Wahrheiten ab, welche die Offenbarung und die Theologie über diesen Gegenstand erschlossen haben. In der prima secundae geht er von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen zur visio beatifica aus, um alle Lehren über die übernatürliche Bewegung desselben nach Gott hin wissenschaftlich auszuführen, und gründet darauf die ganze Theorie über die verdienstlichen Tugenden, das übernatürliche Gesetz und die Gnade.

Hinsichtlich des zweiten Punktes, die Sicherheit der Principien, scheint die Theologie andern Wissenschaften darin nachzustehen, daß ihre Principien nicht evident erkannt, sondern bloß geglaubt werden. Diesen Umstand haben wir schon früher besprochen. Daß die Principien der Theologie von uns nicht evident erkannt werden, also geglaubt werden müssen, hat seinen Grund in ihrer übernatürlichen Erhabenheit, nicht in Unsicherheit oder Unzuverlässigkeit. Wegen dieser Erhabenheit können sie nur von Gott durch sein natürliches Licht, von uns aber nur durch das Licht der Glorie evident erkannt werden. Aber auch jetzt haben wir von denselben eine größere Gewißheit als von den Principien der Philosophie, obwohl wir diese evident erkennen. Da es nun bei dem Besitze einer Wissenschaft in letzter Instanz auf die Gewißheit der Principien ankommt, so können wir sagen, daß in der Theologie die weit höhere Gewißheit den Mangel der Evidenz hinreichend compensire.

Noch mehr als von der Evidenz der Principien oder dem formellen Zusammenhang der Conclusionen mit denselben, hängt der Werth einer Wissenschaft davon ab, daß man aus den objectiven und zwar den höchsten Gründen die einzelnen Wahrheiten erkenne. Bei der Philosophie ist das nicht der Fall; unsere Vernunft steigt erst von den Wirkungen

zur Ursache auf, um von dieser zu jenen erklärend zurückzukehren. Zwar wollte die sogen. transcendentale Philosophie in der Erkenntniß der Ursachen von der der Wirkungen unabhängig sein; sie wollte letztere transscendiren und unmittelbar in die Ursache eindringen, um aus ihr heraus die Wirkungen zu schauen, verlor sich aber dadurch nur in eine von der Wirklichkeit losgelöste Gedankenspielerei. Was aber der Philosophie unmöglich ist, das ist der Theologie durch die Gnade Gottes möglich; sie ist die wahre transcendentale Wissenschaft und besitzt die synthetische Methode in der höchsten für uns möglichen Vollkommenheit. Gott allein erkennt durch sich unmittelbar den höchsten Grund aller Dinge, sein eigenes Wesen, und sieht, wie die Dinge durch seinen freien Willen aus demselben hervorgehen. Durch das Licht der Glorie theilt er den Seligen seine Erkenntniß mit, läßt auch sie unmittelbar sein Wesen und in ihm alle übrigen Gegenstände der Theologie und selbst der Philosophie schauen. Im Glauben erlangen wir nun zwar nicht eine Erkenntniß des Schauens, wohl aber eine Erkenntniß, die sich auf das Schauen Gottes stützt. Durch den Glauben erkennen wir also auch unmittelbar Gott selbst, die höchste Ursache, seine Allmacht und zugleich den göttlichen Rathschluß und Plan, demgemäß er nach außen wirken will; und so überblicken wir das ganze Gebiet der theologischen Wahrheiten von ihrem Centrum aus, wie dies in keiner andern Wissenschaft der Fall ist, und selbst das Gebiet der natürlichen Dinge, insofern diese, wie oben erklärt, von der übernatürlichen Offenbarung mit beleuchtet werden.

Wie wir jedoch die göttliche Wesenheit, Macht und Güte und den Plan Gottes nicht klar durch Anschauung, sondern nur dunkel durch den Glauben erkennen, so ist auch die Erkenntniß des Processes der Mittheilung und Wirksamkeit Gottes kein vollkommenes Begreifen desselben. Nichtsdestoweniger offenbart uns Gott den Zusammenhang der ganzen natürlichen und übernatürlichen Ordnung mit ihrer Ursache, namentlich mit ihren Zweck- und Ideal-Ursachen, und aus diesen höchsten Zwecken und Idealen, die er bei seinem Plane verfolgt, können wir dann, wenn nicht alle Einzelheiten, so doch die Hauptglieder der übernatürlichen Ordnung herleiten. Die Zwecke und Ideale Gottes, sowie überhaupt alles das, was den Plan und die Ausführung seiner Wirksamkeit betrifft, sind aber aus ihm selbst, aus seinem Wesen geschöpft, und aus diesem Wesen, wie es uns durch die Offenbarung vorgehalten wird, verstehen wir wiederum, wie und warum Gott die Pläne seiner Weisheit und Güte so und nicht anders eingerichtet hat. So erschwingen wir

uns im Glauben zu den rationes aeternae, welche wie die Quelle so auch das Motiv und den Maßstab der zeitlichen Dinge enthalten [1].

Aus allem dem ergibt sich, daß die Theologie nicht bloß überhaupt eine Wissenschaft, sondern daß sie die erhabenste und werthvollste von allen, daß sie unter den Wissenschaften (scientiae) diejenige ist, welche als die Weisheit (sapientia) per excellentiam, als göttliche Weisheit über alle menschlichen Wissenschaften unendlich hoch emporragt.

Die Bedingungen ihrer eigenthümlichen Vollkommenheit sind nämlich dieselben, welche als Bedingungen der Weisheit angegeben zu werden pflegen. Sie beschäftigt sich zunächst nicht mit den geschaffenen Dingen, sondern mit den göttlichen, und mit den geschaffenen nur insofern, als sie zu Gott in Beziehung gesetzt werden, von ihm ausgehen und zu seiner Verherrlichung dienen; ja, in Gott selbst faßt sie zunächst die innersten Mysterien ins Auge, und außer Gott verfolgt sie hauptsächlich die Nachbildung der trinitarischen Productionen und die Aufnahme der Creatur in die trinitarische Einheit. Sie beurtheilt und erkennt alles nach den erhabensten und sichersten Grundsätzen, nach seinen tiefsten und verborgensten Gründen und seinen höchsten Zwecken; sie betrachtet das Zeitliche nur nach den rationes aeternae, nach dem ewigen Plane Gottes und nach seiner Bestimmung für die Aufnahme in die göttliche Ewigkeit. Ihrem Inhaber zeigt sie endlich seine eigene, letzte und höchste Bestimmung, sowie den Weg, der zu derselben führt, und leitet ihn somit an, sein Leben und Handeln in der weisesten Art einzurichten; sie zeigt ihm das höchste Gut, durch dessen Besitz er eine übermenschliche Seligkeit genießen soll, und läßt ihn schon hienieden in etwa die himmlische Süßigkeit desselben verkosten, ist also auch, wie keine andere, eine sapida scientia.

2. Alles dieses ist die Theologie nur deshalb, weil sie aus der Quelle aller Weisheit, aus der göttlichen Weisheit, unmittelbarer und in reinerer und vollerer Strömung geflossen ist als alle andern Wissenschaften, wie sie auch diesen gegenüber, welche bloß eine menschliche Weisheit constituiren, göttliche Weisheit genannt werden muß. Als Tochter der natürlichen Vernunft, in deren Schoße sie empfangen, gebildet und geboren wird, verläugnet sie zwar nicht ihre irdische Empfängniß und Geburt, und ist darum immer auch eine wahrhaft menschliche Wissenschaft, wie der Sohn Gottes, weil aus dem Weibe geboren, wahrer Mensch ist.

[1] Das schönste Beispiel einer Behandlung der Theologie, worin alles methodisch aus den Eigenschaften und den Plänen des primum principium omnium rerum erklärt wird, ist das Breviloquium des hl. Bonaventura.

Wie aber der Sohn Mariä, weil nicht aus irdischem Samen empfangen, sondern vom Himmel her in ihren Schoß hinabgestiegen, ein Gottmensch ist und darum nicht nur alle andern Menschen, sondern auch seine Mutter selbst an Würde unendlich überragt: so ist auch die Theologie, weil im Schoße der Vernunft aus göttlichem Lichte gezeugt, keine rein menschliche, sondern eine gottmenschliche Weisheit und Wissenschaft, die wie eine himmlische Königin alle bloßen Vernunftwissenschaften überragt und diese samt der Vernunft selbst, aus der sie geboren worden, in ihren Dienst nimmt.

Ueberhaupt besteht zwischen der Theologie als der in den Menschen ausgegossenen und in ihm gleichsam menschliche Gestalt annehmenden göttlichen Weisheit und der incarnirten persönlichen Weisheit Gottes in Christus die überraschendste Analogie.

Die Incarnation der persönlichen Weisheit Gottes ist zunächst die Quelle, durch welche uns die göttliche Weisheit mitgetheilt wird, nach dem Worte des Apostels: „Christus ist uns Weisheit von Gott geworden.“ [1] Dadurch, daß die persönliche Weisheit Gottes unser Fleisch annahm, hat sie „alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes“ [2] in demselben niedergelegt, um sie von da aus über alles Fleisch auszugießen, indem sie sowohl durch ihr äußeres Wort wie durch ihre innere Erleuchtung uns die Fülle ihres eigenen Wissens aufschließt.

Ferner ist die Incarnation der persönlichen Weisheit Gottes das Ideal für den Ursprung und das Wesen unserer göttlichen Weisheit. Denn wie in der Incarnation die persönliche Weisheit in die menschliche Natur zur hypostatischen Vereinigung gesandt wird: so sendet Gott die Weisheit, „die Beisitzerin seines Thrones,“ „von seinem Himmel herab auch in die heiligen Seelen“, damit sie in ihnen durch die Gnade und den Glauben leuchte. Und wie die persönliche Weisheit im Schoße Mariä menschliches Fleisch und Blut annahm und dasselbe durch ihre göttliche Kraft verklärte, so nimmt die Weisheit, welche von Gott kommt, im Schoße unserer Seele aus unsern Gedanken und Vorstellungen menschliche Gestalt an, indem sie dieselben mit ihrem höhern Lichte durchdringt und verklärt und sich selbst in ihnen zur Vorstellung bringt.

Aber hienieden bleibt sie darum doch immer noch unter dieser angenommenen Hülle unsichtbar, wie die Gottheit in dem zwar mit ihr vereinigten, aber vor der Auferstehung noch nicht vollkommen von ihr

---

[1] 1 Kor. 1, 30. [2] Kol. 2, 2.

durchleuchteten Fleische Christi; und obgleich wir auch hienieden schon die Süßigkeit des Geistes der göttlichen Weisheit verkosten können, so ist das doch nur ein kleiner Vorgeschmack, der die Sehnsucht unseres Herzens nach der klaren Anschauung ebensowenig aufhebt, wie die visio beatifica der Menschheit Christi die Leidensfähigkeit von ihr ausschloß. An unserer theologischen Weisheit klebt noch immer die Schwachheit unserer irdischen Natur, wie an dem irdischen Christus die Schwachheit des Fleisches. Ganz göttlich kann sie daher dann erst werden, wenn die Schwachheit der Natur vom göttlichen Lichte nicht nur befruchtet und getränkt, sondern ganz absorbirt ist.

Drittens endlich ist die incarnirte Weisheit Gottes auch das nächste Ziel und Object, das Centrum, um welches die in der Theologie uns erschlossene Weisheit sich bewegt. Denn der Gottmensch ist die realste und großartigste objective Offenbarung Gottes und der Knotenpunkt, wenn auch nicht die Wurzel, des ganzen Systemes der christlichen Wahrheiten.

Das objective Centrum, die eigentliche Wurzel der ganzen übernatürlichen Ordnung ist freilich der dreifaltige Gott oder der Schoß des ewigen Vaters, von welchem Christus selbst ausgegangen ist und in welchen er mit seinem mystischen Leibe zurückkehrt. Aber solange wir noch nicht in den Schoß des Vaters mit Christus eingegangen sind und im Sichtbaren das Unsichtbare schauen müssen, so lange ist er selbst in seiner irdischen Erscheinung der Weg, auf welchem wir zu jener Höhe emporstreben sollen, und so lange muß sich auch unsere theologische Weisheit zunächst an die menschliche Seite Christi anschließen, um zu seiner göttlichen Seite, zu seiner Einheit mit dem Vater, emporsteigen zu können.

Sie ist die aus göttlicher Erleuchtung entspringende Wissenschaft von dem großen Mysterium Christi. Wegen der unscheinbaren Gestalt, in welcher sie auftritt, wegen der räthselhaften Dunkelheit, in welcher uns ihre Gegenstände erscheinen, wird sie von der Welt verachtet, in gleicher Weise wie der Sohn Gottes in seiner Erniedrigung in Knechtesgestalt; wie das Kreuz Christi, erscheint sie der hochmüthigen menschlichen Weisheit als Thorheit und Schwachheit[1]. Aber das „Thörichte Gottes ist weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen"[2]. Darum dürfen wir der Weisheit der Welt gegenüber in heiligem Stolze mit dem Apostel „die Weisheit Gottes im Geheimnisse

---

[1] 1 Kor. 1, 23. 24. [2] Ebd. V. 25.

verkünden, die verborgen ist, die Gott vor aller Zeit zu unserem Ruhme vorherbestimmt hat"[1]; dürfen wir uns in der Gnade Gottes glücklich preisen ob „der reichen Fülle der Einsicht und Erkenntniß des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi Jesu, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind", „durch den" auch wir innerlich „erfüllt werden"[2]. Nur die Seligen des Himmels hat der erleuchtete Christ um die Klarheit, die Tiefe und Fülle der Erkenntniß zu beneiden; aber derselbe Glaube, durch den wir ihr Schauen anticipiren, gibt uns auch die sichere Verheißung, daß seine Unvollkommenheit und Dunkelheit verschwinden werde, wenn wir nach seiner Weisung seinem göttlichen Gegenstande bis zum Ende getreu zustreben.

[1] 1 Kor. 2, 7. [2] Kol. 2, 2. 3. 10.

L. D.

Register.